

MICHELE NICOLETTI

La dialettica dell' Incarnazione

**soggettività e storia
in Sören Kierkegaard**

Michele Nicoletti
La dialettica dell'Incarnazione

Collana «Scienze religiose»

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*

MICHELE NICOLETTI

La dialettica dell'Incarnazione

Soggettività e storia
nel pensiero di Søren Kierkegaard

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'**Istituto di Scienze Religiose in Trento** - 5



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

PREFAZIONE

La tematica di Kierkegaard incomincia ad essere presente nella cultura occidentale solo dopo la prima guerra mondiale. Il suo pensiero, assieme a quello di Stirner e di Nietzsche, è alla base della filosofia dell'esistenza, i cui teorici sono Heidegger e Jaspers, e pure alla base della teologia dell'esistenza, i cui rappresentanti più significativi sono Barth, Bultmann e Gogarten.

Il nucleo del filosofare kierkegaardiano viene messo a fuoco nella penetrante critica al concetto hegeliano di riconciliazione degli opposti. Secondo Kierkegaard si può parlare di riconciliazione solo nell'orizzonte delle essenze e non già nella realtà in cui l'uomo si trova a vivere. In questo ambito si deve piuttosto parlare di estraniamento. L'esistenza è, come aveva già detto Schelling, il terreno tragicamente esistenziale del bene e del male. Di qui le categorie esistenziali dell'angoscia e della disperazione. L'uomo si trova nel mondo come singolo. Egli è solo nel mondo davanti a Dio. Solitudine, angoscia e disperazione sono categorie che rivelano l'uomo come esser-finito. La storia di questo sentirsi un essere finito, che richiama la tematica della metafisica della caduta, rappresenta l'autentica storia dell'uomo. Kierkegaard non intende formulare una dottrina su questa storia, ma vuole solo delineare delle possibilità che rimangono alla fine sempre aperte alla decisione dell'uomo come singolo. Ogni singolo deve divenire se stesso. La storia è la storia del singolo che si pone davanti a Dio nella sua soggettività esistenziale.

Merito fondamentale di questo lavoro di Michele Nicoletti su Kierkegaard è quello di aver colto il momento fondamentale

della complessa tematica kierkegaardiana proprio nel rapporto intrinseco tra soggettività e storia che rappresenta il dramma interiore dell'uomo. In questo contesto viene messo in luce il continuo passaggio dal tempo all'eternità esistenziale, che ha luogo nella decisione dell'uomo. Nella decisione del singolo si deve cogliere il nuovo concetto di essere come senso dell'essere. Ed è proprio nell'orizzonte di questa decisione che Kierkegaard cala la figura di Cristo, che acquista in tal modo un significato esistenzialmente profondo. Sempre in questo ambito di soggettività, che si chiarisce come essere-se-stesso, si deve cogliere pure il senso autentico della cultura che supera la dimensione di cultura a livello puramente informativo e tecnico. La dimensione di soggettività supera così il puro concetto di essere-soggettivo, tipico della filosofia moderna, per rivelarsi quale orizzonte esistenziale di ipseità, che è appunto l'io davanti alla trascendenza o, che è lo stesso, l'io davanti a Dio. Di qui il rapporto intrinseco tra soggettività e storia, che rappresenta il nucleo centrale di questo studio, che incide in modo originale nell'ambito delle ultime letture italiane del pensiero di Kierkegaard.

Giorgio Penzo

INTRODUZIONE

«Dopo la mia morte, non si troverà nelle mie carte (e questa è la mia consolazione) una sola spiegazione di ciò che in verità, ha riempito la mia vita».¹ Quest'avvertimento di Kierkegaard, lapidario come nel suo stile, colloca l'opera del filosofo danese in una sfera di sospensione e inafferrabilità, di suggestione e di evocatività tale da invitare sempre di nuovo, chi cadesse nelle sue trame, a uno sforzo di decifrazione ulteriore e personale. Chi si avvicina all'opera di Kierkegaard — o si scopre avvicinato da essa — è destinato poi a incontrare il proprio non appagamento attraversando la letteratura filosofica che ormai più di cento anni di critica hanno prodotto. E questo non certo perché essa debba ancora conoscere la propria maturità scientifica, tutt'altro, più profondamente perché la produzione di Kierkegaard è costruita volutamente in modo da restare perennemente discostata rispetto alle possibili interpretazioni — interpretazioni che essa stessa spesso si preoccupa di fornire.

Se per ogni autore, filosofo o letterato che sia, si può affermare questa costante «inafferrabilità», per lo «scrittore religioso» danese — come egli ama definirsi — questo carattere costitutivo della esistenza umana è affermato con forza e difeso strenuamente: «l'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al singolo (...): essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide con il concetto».²

¹ *Pap.* IV A 85. Per le sigle si rimanda all'*Avvertenza* di pag. 141.

² *Pap.* X² A 328.

Il fatto che per Kierkegaard l'esistenza appartenga alla singolarità di chi la vive e non possa esaurirsi nelle descrizioni e nelle interpretazioni che di essa se ne possono dare, è certamente collegato alla storia personale e familiare dell'autore. Il suo affermare il trascendimento dell'esistenza rispetto ad ogni realizzazione concreta, rispetto ad ogni esperienza umana, nasce all'interno della vita di un uomo che soffre per la sua mancanza di «corporeità»,³ per la sua incapacità-impossibilità riconosciuta di aderire alla realtà nella sua naturalità. È questa consapevolezza che lo fa cercare più oltre, nella sfera dell'idealità e della possibilità, il sapore di quell'esistenza che non riesce a esprimersi nella realtà. Ed è questa consapevolezza che gli permette di scoprire che una vita che si identifica nelle cose finisce per perdersi in esse, per smarrire il proprio senso, la propria direzione. Il suo cercare «oltre» ciò che c'è non è un tuffarsi nell'idealità da parte di un profeta dell'infinito pronto a condannare il mondo e a predicare un'esistenza disincarnata: è la nostalgia della «realtà» non vissuta che lo costringe fuori di essa e al tempo stesso lo richiama a sé, è questo movimento di distacco-approfondimento della realtà che gli fa scoprire l'intima struttura dell'esistenza.

L'esistenza allora resta sempre oltre la realizzazione ma sempre la richiede e la esige, e così l'opera di Kierkegaard sempre permane oltre l'interpretazione ma sempre invita ad essa e non si appaga.

Più che un «dire» il suo è un «far dire», è un richiedere una vera presa di posizione, è un esigere una verifica, è un invitare a ripercorrere i sentieri della propria soggettività esistenziale e del proprio tempo.

Su questa finalità «maieutica» di far emergere la singolarità e la soggettività del lettore, è costruita la produzione kierkegaardiana, volutamente complessa e difficile «perché solo il difficile ispira i nobili di cuore»,⁴ dove la complessità non è mai artificio letterario ma ha sempre un significato e un intento esistenziale.

Il dato più caratteristico della sua opera è l'uso sistemat-

³ *Pap.* IX A 74, X³ A 115, VIII A 117.

⁴ *Pap.* VIII² B 88.

co di pseudonimi che va ricondotto in primo luogo all'intento di demolire la concezione della personalità come un blocco monolitico e unitario, privo di movimenti esteriori: Kierkegaard stesso avverte il proprio «io» come qualcosa di frantumato, come uno e come mille allo stesso tempo, come se stesso e come una «contraffazione» di sé, ma la sua ricerca dell'io autentico non si esprime affermando un pezzo di «sé» contro gli altri frammenti, quanto piuttosto ripercorrendo ogni parte, ogni articolazione in un cammino dialettico di confronti e di verifiche reciproche.

Gli pseudonimi sono tappe sul cammino della riconciliazione con se stesso, ma essi non vanno intesi come rappresentanti delle «fasi» del suo pensiero: rispetto ad essi egli rimane sempre in posizione esterna, è insomma il lettore degli pseudonimi pur essendone stato lo scrittore.

Dunque la personalità — la soggettività — non si comunica né si costruisce in modo diretto e univoco, ma sempre attraverso conflitti, opposizioni, dimensioni diverse e molteplici. Solo questa dialettica, e non il procedere sentenzioso e definitorio dell'ideologia, comunica dei significati all'esistenza senza ingabbiarne il senso, il sapore, il gusto che resta esuberante rispetto ad ogni cosa «detta», e nella comunicazione il soggetto è strappato all'impersonalità del tempo presente, di quello di Kierkegaard come del nostro.

«Ogni comunicazione della verità è divenuta un'astrazione. Il pubblico è diventato istanza; i giornali si chiamano redazione e i professori speculazione; il pastore è meditazione. Nessuno ha il coraggio di dire: "Io".

Ma poiché la prima condizione di ogni comunicazione della verità è assolutamente la personalità, dato che la "verità" non può avvantaggiarsi col ventriloquio, bisogna rimettere la personalità. In questa situazione cominciare subito col proprio io, quando il mondo era tanto viziato dal non sentire mai un io, era cosa impossibile. Il mio compito fu perciò di creare personalità di autori e di lanciarli in mezzo alla realtà della vita per abituare un po' gli uomini a parlare in prima persona. La mia azione così è quella di un precursore, fino a quando verrà colui che nel senso più rigoroso dica: Io.

Cambiar rotta da questa astrattezza inumana per poter raggiungere la personalità: ecco il mio compito».⁵

⁵ Pap. X¹ A 531.

In questo passo appare chiaramente l'intento di far emergere, in un'epoca di astrazione e di anonimato, la personalità e la sua verità. Tale scopo non è perseguibile direttamente, opponendo all'oggettivismo dominante nei contenuti e nella forma una comunicazione «personale» della verità. Una verità così, gettata in faccia a interlocutori che il tempo ha trasformato in «pubblico» spersonalizzato, sarebbe nuovamente una verità «oggettiva», una verità che «sta di contro», e non una verità scoperta e coltivata dentro di sé che sola può essere significante e motivante.

La pseudonimia è allora il tentativo di evitare il «dire» per «far dire», è cioè un tentativo di rendere esplicito il proprio silenzio eloquente. «Mi piacerebbe fondare un'Ordine del silenzio, come l'Ordine della trappa, non per finalità religiose ma estetiche: per finirla una buona volta con tutte queste chiacchiere».⁶ Con le opere pseudonime Kierkegaard raggiunge insomma il proprio scopo senza doversi contraddire: mantiene personalmente il silenzio che è lo spazio fondamentale del rivelarsi della verità, ma al tempo stesso, per evitare che questo silenzio venga soffocato dalle «chiacchiere» dominanti, fa parlare i propri pseudonimi che scandagliano il mistero dell'uomo, che smascherano la mistificazione dell'oggettivismo come deresponsabilizzante e ricostruiscono il terreno in cui la verità possa parlare.

Il metodo che informa l'opera kierkegaardiana non è perciò quello né di dedurre da un unico principio tutta la complessità del reale attraverso uno sviluppo necessario, né quello di inseguire la frammentazione della realtà considerando ogni aspetto come «assoluto», cioè come sciolto e slegato dal resto. Il suo metodo è quello del dialettico che è capace di vedere le cose nella loro connessione: «ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός».⁷

La dialetticità del suo procedere si rende evidente nella struttura della sua opera che di nuovo lascia trasparire la sua concezione della comunicazione della verità. L'intento religioso di Kierkegaard, che assume ruolo centrale e significato

⁶ Pap. III A 100.

⁷ Cf. MALANTSCHUK G., *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen 1968 (tr. amer. *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971, p. 117).

primo della sua opera, non si esprime direttamente, ma passa attraverso la messa a nudo della soggettività singolare, unico reale interlocutore della verità religiosa, smascherando la mistificazione della «Folla» e del «Pubblico». Si tratta cioè di ricostruire le condizioni di possibilità dell'ascolto della verità, perché una verità che è verità personale cadrebbe nel vuoto, confusa con le chiacchiere, se venisse comunicata direttamente a interlocutori che non sono ancora «Singoli» ma solo «Pubblico».

La produzione di Kierkegaard è dunque integralmente religiosa e a questo livello trova la sua intima unità, ma ciò non significa che essa non possa avere anche una valenza filosofica, una capacità autonoma di dialogare con le filosofie e le culture del proprio tempo e di quello attuale, un potere di critica e di stimolo anche nei confronti della realtà religiosa.

La sua dialettica impedisce di considerare le «parti» in funzione del «tutto», le «tappe» in funzione della «meta», la ricerca estetica e filosofica in funzione della predicazione religiosa: per Kierkegaard solo il Cristianesimo può svelare il mistero dell'esistenza, ma può farlo solo esaltando la libertà dell'uomo e ponendola di fronte alla possibilità di scegliere per l'eternità; in questo senso non si può intendere l'esistenza come finalizzata deterministicamente a un unico esito, alla «necessità» del Cristianesimo. Il Cristianesimo — come la verità e la soggettività — è per l'uomo la «possibilità», e così l'intento religioso è la «possibilità» dell'opera kierkegaardiana, non la necessità che sottomette a sé ogni cosa.

Con questo sguardo dialettico, plurale e unitario, entriamo nella trama del pensiero kierkegaardiano cercando di attraversarlo nella sua complessità, preoccupati del suo svolgersi interno più che delle interpretazioni di esso, benché con riguardo all'ambiente della cultura filosofica italiana in cui forse ancora troppo poco Kierkegaard riesce a «far dire» sul tema a lui caro della soggettività.

Quando il tema — e i bisogni — della soggettività esplode in uno spazio culturale e sociale quale quello dell'Occidente, esso sembra assumere una forza dirompente e una potenza negatrice delle realtà consolidate — la ragione, la storia, la morale —; allora le potenze oggettive, smarrite di fronte all'improvviso sussulto, rielaborano nuove teorie e strategie

di controllo strumentalizzando o emarginando ciò che si sottrae alla manipolazione, e l'«io» esplosivo, sconfitto, impazisce, fugge, si raggomitola, e si dichiara estraneo alla storia presente e ad ogni storia. Ma non Kierkegaard, avversario implacabile e lucido del suo tempo, come di ogni tempo in cui trionfi l'oggettività: senza offrire fughe o consolazioni di fronte alla storia che è data da vivere, disegna dentro di essa le possibilità e le responsabilità dell'uomo singolo.

I

LA SOGGETTIVITÀ

Pensatore soggettivo in un'epoca dominata dall'oggettività Kierkegaard fa ruotare l'intera sua opera attorno al tema della soggettività, ponendone prima le basi teoretiche e impegnandosi progressivamente ad affermare questa sua conquista filosofica come risolutiva della crisi dell'epoca moderna.

Non è possibile comprendere l'insistenza di questo filosofo su tale argomento, insistenza che giungerà, soprattutto negli ultimi anni della sua esistenza, ad una forma di vera esasperazione, fuori dalle condizioni concrete della cultura e della storia del suo tempo.

Quella di Kierkegaard rappresenta una vera ribellione polemica nei confronti della cancellazione dell'individuo operata dalla filosofia hegeliana e nei confronti della deresponsabilizzazione del singolo in atto col sorgere della società di «massa» che vede affermarsi il principio del numero e della quantità.¹

La sua opera è dunque fin dall'inizio un'affermazione intransigente della centralità dell'uomo singolo rispetto alla realtà esterna ed alla storia, dell'impossibilità di uscire dall'esistenza umana per cercare un punto astratto da cui muovere.

¹ «*Mi si accusa di spingere i giovani ad adagiarsi nella loro soggettività. Forse per un momento. Ma come sarebbe possibile togliere tutte queste illusioni dell'oggettività, come quella per es. del "pubblico", ecc., senza mettere avanti la categoria del Singolo? Col pretesto dell'oggettività, si è voluto sacrificare completamente l'individualità*» (*Pap.* VIII A 8).

Ristabilire il primato della personalità rispetto all'oggettività che appiattisce, alla storia universale che tutto ingoia, alla speculazione astratta che tutto media e che vanifica la realtà, è il compito, la «missione» a cui Kierkegaard si sente chiamato.

La polemica nei confronti del suo tempo che ha frantumato la soggettività è la nota costante della sua opera e in queste sue parole possiamo trovare la sua caratteristica ironia:

«Diventa un leggerone, abbi oggi un'idea, domani un'altra, poi di nuovo quella di prima, e quindi un'altra ancora; diventa un chiacchierone, moltiplicati in te stesso, spezza la tua personalità, abbi un'idea anonima e un'altra col tuo nome, una a parole, un'altra per iscritto, una come impiegato, un'altra come privato cittadino, un'altra per il Club, e vedrai (...) vedrai, dico, che questo mondo è una bellezza, proprio adatto per te».²

Ma questa accusa sarcastica e violenta non è rivolta soltanto alla mondanità: anche nella «cristianità stabilita», che pure dovrebbe essere il luogo in cui la singolarità viene maggiormente custodita e promossa, ha prevalso l'anonimato; la «cristianità» è per Kierkegaard un assembramento di milioni di persone tutti alla terza persona: nessun io.³

Ricomporre la soggettività frantumata e rimetterla al centro dell'esistenza è dunque ciò che egli cerca di fare non attraverso una giustapposizione di una ontologia della soggettività di contro all'oggettivismo imperante, quanto piuttosto ripercorrendo i sentieri di una «fenomenologia dello spirito» soggettivo e singolare, per ritrovare il senso perduto dell'esistenza dell'uomo.

Il tema della soggettività si mostra dunque come la strada attraverso cui Kierkegaard vuole dare una risposta a quello che ritiene essere il problema centrale, ossia il senso dell'esistenza. All'inizio del suo libro «La ripresa», del 1843, troviamo uno dei testi più affascinanti che descrivono lo smarrimento dell'uomo contemporaneo:

«La vita mi è diventata impossibile, la vita mi nausea, non ha sapore, non ha sale né senso. Se io fossi più affamato di Pierrot, non

² OR, 227.

³ Cf. *Pap.* XI¹ A 487.

avrei voglia di mandar giù la spiegazione che gli uomini offrono. Ficco il dito per terra per capire dall'odore in che paese mi trovo; ficco il dito nella vita, ma non odora di niente. Dove sono? Che cosa vuol dire il mondo? Che cosa vuol dire questa parola? Chi mi ha attirato fin qui e poi mi ha lasciato? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non mi hanno domandato niente, perché non mi hanno spiegato prima usi e costumi invece di mettermi senz'altro in fila con gli altri, come se io fossi stato comprato da un mercante di anime? In che modo sono diventato parte interessata? Non è una cosa libera? E se sono obbligato a starci, ditemi almeno dove è il direttore, ho alcune osservazioni da fargli. Non c'è il direttore? A chi devo rivolgere le mie lagnanze? Ma la vita è pure un dibattito, non posso chiedere che anche il mio parere venga preso in considerazione? Se la vita si deve prendere com'è, non sarebbe meglio sapere veramente come è?». ⁴

Il senso dell'esistenza, la verità sulla vita non può essere sganciata dalla vita stessa. Dà senso all'esistenza solo ciò che l'esistenza riconosce come verità, non è sufficiente perciò per Kierkegaard la verità nuda e fredda, «oggettiva», indipendente dall'uomo che la cerca, indifferente al fatto che essa venga riconosciuta o meno. Il senso dell'esistenza è dato dalla comprensione del proprio destino, dal capire ciò che Dio vuole da ciascuno, si tratta di trovare una verità che sia una verità «per me», di trovare «l'idea per la quale Io voglio vivere e morire». ⁵ Insomma scoprire una cosa talmente grande che tutto il resto appaia un nulla al suo confronto e tale da non riuscire a dimenticarla. ⁶

Emerge chiaramente da queste note come il «senso» di questa vita, la verità dell'esistenza per essere realmente tale, cioè significativa, capace insomma di strappare l'uomo all'abisso del non-senso, debba possedere due caratteri strettamente connessi tra loro: *l'infinità e la soggettività*.

L'infinità è il primo carattere che deriva dall'incapacità delle cose finite di offrire un senso alla vita dell'uomo. La serietà della vita per Kierkegaard non sta nell'arrancare per la carriera o per un buon matrimonio, essa consiste piuttosto

⁴ *RI*, 229.

⁵ *Pap*, I A 75.

⁶ Cf. *Pap*. II A 58.

nel ricercare l'idealità, la perfezione, e nel tentare di esprimerla nella vita quotidiana.⁷

Solo una passione infinita è in grado di offrire un senso alla storia dell'uomo, perché solo la tensione assoluta permette all'uomo di recuperare la propria identità che era stata da lui consegnata alle cose finite. La prima grande opera di Kierkegaard, «Enten-eller», «dipinge» precisamente questa doppia possibilità di vivere la realtà da parte dell'uomo: in quest'opera questa dualità è rappresentata dalla possibilità estetica e da quella etica.

La vita estetica è propriamente l'immediatezza, il vivere «naturalmente», affidando alle cose e agli attimi il proprio io alla ricerca del piacere estetico, dell'istante sublime ed incantevole. Ma chi vive esteticamente non si appartiene, «c'è» ma non «è», perché è travolto dallo scorrere del tempo, dallo sfiorire della bellezza, dal rifiuto di ogni oggettivazione. Di fronte a questa dispersione dell'io, frantumato o reso schiavo delle sensazioni, si erge la vita etica, sola capace di fondare la personalità nel suo assoluto valore. Dall'estraneazione del sé nelle cose non si può uscire attraverso un atto di autocoscienza: solo la «decisione» e la «scelta» pongono l'io dell'uomo.

Il tema della scelta, sviluppato in particolare nello scritto «Estetica ed etica nella formazione della personalità» contenuto in «Enten-eller», emerge nella prospettiva kierkegaardiana come nodo centrale della soggettività, del suo stesso porsi.

Come è delineata in questo primo momento, essa non rappresenta l'opzione a favore del bene o del male, per il fatto che tale atto presuppone un io consapevole di questa dualità (e tale non è quello estetico ancora immerso nell'immediatezza e nell'indifferenziazione). Né essa costituisce la scelta di alcunché di esterno a sé in quanto è proprio della vita estetica l'essere tutto «eternità».

⁷ «La serietà della vita non consiste infatti in tutto quest'arrancare per le cose finite e nel lasciarsi prendere dall'ansia della carriera, della prebenda, di un pingue impiego e del mettere al mondo figli; essa piuttosto consiste nel voler essere e nel voler esprimere la perfezione (l'idealità) nella realtà della vita quotidiana, nel volerla al punto da non cancellarla d'un tratto, alla svelta e una volta per tutte e per la propria rovina e così da non prenderla invano per un colpo di fanatismo, come in un sogno (...) ma col volerla umilmente nella realtà» (EC, 785).

La scelta è allora l'atto di raccoglimento con cui si esce dalla vita immediata: il vivere da fatto naturale diventa oggetto di decisione da parte di un soggetto che non è esterno ad esso.⁸ Solo attraverso questa estroflessione del sé dall'essere, questa «ri-flessione» dell'uomo sulla propria vita viene posta la personalità, l'io, la soggettività; chi non sceglie appassisce in consunzione.⁹

La scelta è scegliere se stessi, scegliere di essere questo «io», assumersi la responsabilità di porre la propria continuità di fronte allo scorrere del tempo, la propria identità di fronte all'anonimato.

Per spezzare la catena della finitezza e strappare il proprio io dalla corrente delle cose non è sufficiente un atto finito che di nuovo sarebbe ingoiato dal tempo: è necessario un atto assoluto, cioè la passione infinita, la serietà totale di chi sa di giocare in questa decisione la possibilità di essere se stesso; per questo ciò che conta non è tanto lo scegliere giusto, quanto piuttosto l'energia e il pathos con cui si sceglie.¹⁰

Se l'esteta «è colui che è», chi vive eticamente «diventa ciò che diventa»,¹¹ e cioè diventa «soggetto» del proprio crescere e non «oggetto» del proprio essere-travolto. Solo attraverso questa decisione l'uomo trova il senso della propria vita,¹² senso che si esprime nel passaggio dal «fatto» del vivere al vivere come «compito», cioè secondo una direzione, un orientamento, appunto un «senso»: «Vogliamo persuader l'età nostra senza carattere a far una distinzione: la distinzione tra l'infinito e il finito, tra *il vivere per qualche cosa e il vivere di qualche cosa*».¹³

Il compito posto alla vita dell'uomo non è un compito esterno ad essa, il *vivere per qualcosa* non è un nuovo consegnare il proprio senso e la propria identità alle cose, ma

⁸ «Ciò che deve essere scelto sta nel più profondo rapporto con chi sceglie» (Es, 41).

⁹ Cf. ES, 41.

¹⁰ Cf. ES, 45.

¹¹ ES, 56.

¹² Cf. ES, 69.

¹³ OR, 88.

è proprio il conoscersi e il sapersi compito a se stessi, cioè il comprendere se stessi non come entità precostituita da «amministrare», ma opera da realizzare.

Non solo, allora, questo compito posto a noi stessi non è un fatto esterno a noi, ma non è neanche un ideale astratto, un ideale a cui adeguarsi.

La scelta di sé è la scelta del proprio «io» concreto determinato dalla propria storicità, dal proprio ambiente.¹⁴

La soggettività posta dalla decisione di essere «questo» io, il senso dato alla vita posto dalla scelta di «questa» vita, rappresentano l'irruzione nella finitezza da parte dell'infinità, l'ingresso nel tempo dell'eterno, ma è interessante notare come questo fatto avvenga sì attraverso una «rottura» dell'immediatezza (ciò che Kierkegaard chiamerà il «salto» nella dimensione religiosa), ma non da parte di un agente esterno, quanto piuttosto dall'esplosione di una vocazione interna dell'io e della storia, di una direzione, di una intenzionalità dell'esistenza che si rifiuta di smarrirsi nell'indifferenza e nel vortice del mondo.

È con l'uomo che viene posta nella realtà la contraddizione tra finito e infinito, è nel suo percepire se stesso come particolare e come universale, come immerso nel tempo e come punto di vista da cui cogliere lo scorrere del tempo che emerge la contraddizione dell'esistenza.

Ma approfondendo dall'interno questa struttura dell'io Kierkegaard mostra come la dialettica dell'esistenza non si esaurisce nel contrasto tra l'attualità della finitezza (la vita estetica) e la possibilità dell'infinità (la vita etica). In «Timore e tremore», che segue di pochi mesi «Enten-Eller», egli descrive nella figura di Abramo, a cui Dio chiede il sacrificio del figlio Isacco, un ulteriore conflitto, quello tra l'etica e la fede. Al di là dell'andamento triadico (estetica, etica, religione) che sarà ripreso anche successivamente nell'opera «Stadi sulla via della vita» e che sembra riecheggiare motivi hegeliani, nuovamente la radice di questa dialettica è l'emergere dell'assoluto dentro il relativo, anche se ora il relativo è rappresentato dall'universale etico,

¹⁴ Cf. *ES*, 132.

dall'etica diventata norma, ordine stabilito, morale comune che non può venir violata pena l'espulsione dal generale.

Nel conflitto tra l'etica e la fede l'uscita dall'universale che Dio chiede ad Abramo come «prova» della sua fede non porta al ritorno nella particolarità frammentata della finitezza, ma rappresenta anzi un ulteriore porsi dell'io nel suo valore di individuo chiamato ad un compito assoluto che neppure l'etica universale può esaurire.

Che l'«io» posto dalla scelta nell'uscire dall'immediatezza non fosse un «io» che l'uomo creava da sé, ma in un certo senso riceveva, già traspariva in «Enten-Eller»,¹⁵ ma nel confronto con l'estetica la dimensione religiosa non entrava in conflitto con l'etica.

La scelta di sé come valore assoluto, l'assumere la propria vita come «compito», la vocazione infinita che irrompe dall'interno della finitezza si manifesta come chiamata divina, perché solo da Dio può provenire un «senso» assoluto offerto a questa esistenza: la finitezza neppure avvolgendosi in mille fantasmagoriche acrobazie dialettiche può produrre l'infinito, né l'eternità è deducibile dal tempo, né l'assoluto dal relativo, né la volontà finita dell'uomo può darsi un compito assoluto. Se solo la «rottura» con la finitezza e con il tempo può dare senso ad essi e all'esistenza immersa in essi, questa rottura non potrà essere «quantitativa» ma «qualitativa», e cioè dovrà essere operata da una realtà incommensurabile, non appiattibile sul piano di uno sviluppo progressivo onni-includente.

Solo il Cristianesimo mostra la limitatezza della finitezza cogliendola come peccaminosità e solo il Cristianesimo non annulla il tempo, ma anzi ne fa l'unico luogo possibile di rapporto con Dio, che ha mandato Cristo nel mondo, l'Eterno nel tempo.

Ritrovare se stessi, incontrare il senso della propria esistenza non è solo il compito della vita personale, è anche il vertice della religiosità.

¹⁵ «Quando tutto è silenzio intorno a noi, tutto è solenne come una notte piena di stelle, quando l'anima si trova sola in mezzo al mondo, di fronte ad essa appare non un uomo ragguardevole, ma l'eterna potenza stessa, il cielo quasi si spalanca, e l'io sceglie se stesso, o piuttosto riceve se stesso» (ES, 55).

Il momento della fede non è allora il momento dell'immediatezza, come sosteneva Hegel, da superarsi nella filosofia dove lo spirito assoluto si sa in maniera assoluta, ma è il momento in cui la soggettività singolare riconosce la propria finitezza totale e il proprio eterno valore.

Emerge chiaramente da quanto detto come la soggettività non vada intesa come ipostatizzazione del soggetto di fronte all'oggetto, la cui verità vada ricercata dentro di sé nella fuga dalla realtà.

La soggettività non è la sostanzializzazione dell'estraneazione dell'Io dal mondo (riflesso di una sua personale «impotenza nell'esteriore»),¹⁶ proprio perché la soggettività non è il contrapposto dell'oggettività invivibile, ma è invece il *modo autentico di vivere* la propria esistenza rispetto ad un mondo anonimo e deresponsabilizzante. La rottura con l'immediatezza è la rottura con il vivere secondo natura,¹⁷ per intraprendere la strada della personalità che è il vero senso dell'uomo e della creazione, senso che l'epoca moderna sembra voler soffocare. La «molla» di tutta l'esistenza è la personalità, ma è proprio questa realtà che il tempo presente, secondo Kierkegaard, vuole abolire facendo trionfare l'impersonalità, l'anonimato, la «ventriloquacità».¹⁸

La soggettività è un modo di «essere nel mondo» che non implica il rifiuto della realtà, ma una modalità diversa di vivere la realtà: quando Abramo rinuncia ad Isacco e con lui all'etica universale per obbedire al comando di Dio, attraverso questa rinuncia egli riottiene quanto era disposto a sacrificare.

L'esempio più chiarificante della diversità del vivere soggettivamente o oggettivamente è quello che ci è dato dalla concezione kierkegaardiana della verità.

Abbiamo già visto in precedenza come la ricerca di Kierkegaard fin dall'inizio sia un tentativo di trovare una

¹⁶ ADORNO T.W., *Kierkegaard Konstruktion des Aesthetischen*, Tübingen 1933 (tr.it. *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano 1962, p. 129).

¹⁷ «... voler vivere secondo la natura è voler vivere una vita amorale così che seguendo una strada di questo genere si arriva alla conclusione neroniana di incendiare Roma ...: però, che spettacolo superbo e glorioso! La natura è precisamente l'antitesi della distinzione tra il bene e il male che è l'antitesi di tutta l'etica» (LA, 304).

¹⁸ Cf. *Pap.* VIII A 540.

verità per cui vivere e morire, non una verità fredda, nuda, scientifica, ma una verità che sappia dare «senso» all'esistenza.

«La verità che altro è se non spendere la vita per un'idea?»: ¹⁹ questa è la chiave di lettura della famosa frase «la soggettività è la verità». ²⁰

È chiaro come non abbia senso interpretare gnoseologicamente questa frase come se essa volesse dire che la realtà oggettiva non è in grado di offrire alcun contributo alla conoscenza e che la verità va ricercata unicamente all'interno del soggetto.

La verità è per Kierkegaard la verità dell'esistenza e questa non è coglibile da una posizione «neutra», oggettiva. La verità dell'esistenza è per il soggetto la verità della *propria* esistenza e per questo egli si rapporta ad essa con infinita passione.

È proprio questo interesse assoluto alla verità che diversifica questo atteggiamento da quello della conoscenza oggettiva; non si esclude con questo in alcuna maniera la possibilità ed anche il valore di questa conoscenza, ma ciò che si vuole affermare è che non può essere questa ad offrire al singolo la risposta alla sua domanda di «senso». ²¹

Ma se la verità è la verità dell'esistenza essa non può essere concepita come un oggetto contrapposto al soggetto, come un qualcosa di esterno a cui aderire; la verità dell'esistenza è vivere questa esistenza con passione infinita e perciò la verità non riguarda l'oggetto (e quale oggetto potrebbe avere un'esistenza?), ma riguarda il soggetto, riguarda il modo, il «come» dell'esistenza.

Nella «Postilla» troviamo questi passaggi particolarmente chiarificatori:

«Per la riflessione oggettiva la verità diventa qualcosa d'oggettivo, un oggetto, e si tratta di vederlo separato dal soggetto; per la

¹⁹ Cf. *Pap.* I A 75, nota 1.

²⁰ *PC*, 368.

²¹ «Ogni sapere circa la realtà è possibilità: l'unica realtà di cui un esistente ha più che conoscenza è la sua propria realtà, il fatto che egli è esistente; e questa realtà costituisce il suo assoluto interesse. L'esigenza dell'astrazione è che egli diventi disinteressato per poter riuscire a sapere qualcosa; l'esigenza dell'etica è ch'egli sia infinitamente interessato all'esistere» (*PC*, 432).

riflessione soggettiva invece la verità diventa appropriazione, interiorità, soggettività e si tratta per l'appunto di approfondirsi esistendo nella soggettività. (...) *Quando si pone il problema della verità in modo oggettivo, si riflette oggettivamente sulla verità come un oggetto al quale il conoscente si rapporta. Non si riflette sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero, ciò a cui ci si rapporta; quando ciò a cui ci si rapporta è soltanto la verità, il vero, allora il soggetto è nella verità. Quando si pone il problema della verità in modo soggettivo, si riflette soggettivamente sul rapporto dell'individuo; se soltanto il "come" del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità, anche se a questo modo egli si rapporta alla non-verità*».²²

Questa accentuazione del «come» rispetto al «ciò» che si dice ha una precisa funzione polemica (dialettica) nei confronti di ciò che Kierkegaard vede come il peggiore dei mali del suo tempo, e cioè l'incoerenza, il predicare in un modo e l'agire in un altro, l'usare della «mediazione» hegeliana per affermare che ogni verità è vera «sino a un certo punto» e che va superata nel movimento dell'assoluto che deresponsabilizza il singolo dallo scegliere.

Questa posizione «dialettica» si esprime non solo nel differenziare il modo soggettivo di rapportarsi alla verità da quello oggettivo, ma nel contrapporli al punto da affermare che il massimo di soggettività è proprio quello di scegliere definitivamente ciò che è più incerto oggettivamente. La verità è un atto di coraggio, è scegliere con passione assoluta ciò che non è scontato, accertato dai fatti e dalla conoscenza empirica.

Da ciò si può vedere come la soggettività non solo si distingue dall'oggettività come modo di essere nel mondo e di rapportarsi alla verità, ma si definisce dialetticamente rispetto ad essa. La certezza oggettiva, l'«avere le prove» della verità di qualcosa, rappresenta per Kierkegaard in certa misura una deresponsabilizzazione del soggetto, un rendergli più facile la decisione, insomma un abbassare il prezzo della verità. Ma se la verità è tensione infinita essa deve essere «assoluta» e cioè «sciolta» da ogni legame con l'oggettività che finirebbe per diventare il «fondamento» della scelta.

È esattamente questo che si vuole evitare: che in qualche

²² PC, 362 e 365 (sottolineature di Kierkegaard).

modo sia l'oggettività, cioè la finitezza, a fondare la soggettività, cioè l'infinitezza.

Questo significa che quando «il «come» del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità, anche se a questo modo si rapporta alla non-verità»: non per affermare un'indifferenza rispetto al contenuto della verità, al suo «essere», ma per salvaguardare la totale responsabilità del singolo nel suo rapporto con la verità. Perché la sua decisione non possa derivare in alcuna maniera dalla certezza oggettivata, è necessario che egli possa rapportarsi veritativamente anche alla non-verità.

D'altra parte il porre l'accento sul «come» impedisce di pensare che sia la soggettività a produrre l'oggettività e che egli apra la porta al relativismo soggettivistico più assoluto.

La verità non è né creazione del soggetto né proprietà sua; a chi dicesse «la verità è mia» Kierkegaard risponderrebbe: ««mia», che cosa indicherà questa parola? Non ciò che appartiene a me, ma ciò a cui io appartengo, ciò che contiene tutto il mio essere, il quale in questa misura è mio, appunto, nella misura in cui io vi appartengo. Il mio Dio non è certo quel dio che appartiene a me, ma quel dio a cui appartengo».²³

Che la concezione soggettiva della verità di Kierkegaard non possa essere intesa come soggettivistica è ulteriormente e definitivamente chiarito dall'emergere del Cristianesimo come verità dell'esistenza: nel «come» della fede la soggettività si identifica con l'oggettività, la verità interiore diventa vita concreta. Ma il farsi «vita» della verità è possibile perché la verità stessa si è fatta vita, perché Cristo si è presentato come «Via, Verità e Vita».²⁴

Nel Cristianesimo trova piena luce la soggettività della verità: la verità non è un oggetto che si ha, ma è un modo di essere, è anzi la possibilità di essere. La verità non è una somma di proposizioni, ma è vita.

La breve analisi della concezione kierkegaardiana della verità ci permette dunque di riconfermare la tesi sopra esposta secondo cui la soggettività non va intesa come

²³ *EE*, III, 171.

²⁴ Cf. *Pap.* X² A 299.

contrapposta a una realtà oggettiva, fissa, immutabile, reificata e sostanzializzata. La soggettività è la possibilità dell'uomo di uscire dalla condizione di oggetto tra gli oggetti, di cosa tra le cose dell'esistenza o anche di passivo «contabile» della realtà, cioè di colui che si limita a registrare i fenomeni e gli eventi. Non è possibile uscire dalla stretta del «non-senso» abbandonandosi al fluttuare del tempo, cercando di carpirne gli attimi belli e di gustarne i piaceri raffinati; né è possibile farlo ponendosi dal punto di vista speculativo che, nell'astrazione e nell'eternità rispetto al mondo, cerca di capirne il senso dal punto di vista di una chimerica ragione assoluta.

Questa esistenza manifesta il proprio significato allorché se ne accetti il suo essere «prova» e lo si scelga. Si accetti d'essere messi alla prova nel mondo e si scelga di misurare se stessi in questa prova con passione infinita, certi che da essa dipende non solo la nostra salvezza o perdizione eterna, ma anche l'autenticità della nostra vita terrena.

Non è il risultato concreto che conta, ma la «serietà» che l'uomo mette nella propria decisione.

Il paradosso di questa vita è prendere sul serio ciò che in fondo potrebbe sembrare solo un gioco. Per questo la soggettività è una possibilità, un modo di essere, assunto una volta per tutte.

Essa è un cammino faticoso per l'uomo, non unilineare, ma dialettico, un costante lasciare «l'essere ciò che si è», per «diventare ciò che si diventa». La soggettività, che è la verità, è un «farsi».

L'interiorità

Il tema della soggettività dunque non nasce dall'aver operato una separazione tra soggetto e oggetto, fra individuo e realtà quasi a significare l'esistenza di due reami ontologici contrapposti, l'uno quello della infinitezza e dell'eternità, l'altro della finitezza e della temporalità.

L'uomo, per Kierkegaard, è una sintesi di anima e di corpo, costituita e portata dallo spirito.²⁵ Lo spirito è l'Io, il

²⁵ Cf. CA, 151.

movimento attraverso il quale ciascun uomo si volge verso se stesso e si scopre impastato di infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità.²⁶

Se l'uomo è questa sintesi originaria, vivere soggettivamente non significa rifiutare e condannare la propria finitezza, ma vivere la propria vocazione infinita dentro di essa, perché solo nella finitezza l'infinitezza è tale e non è astrazione, e solo con l'infinitezza la finitezza è tale e non è frammentazione insensata.

È alla luce allora di questa fondamentale struttura dialettica che può venir compreso il tema dell'interiorità, tenendo presente che non solo l'interiorità non può venir tolta da questa collocazione antropologica, ma che anche l'andamento stesso del pensiero di Kierkegaard è dialettico e come tale deve essere preso il suo sottolineare ora l'uno ora l'altro aspetto del problema.

L'«Avvertenza» a «Enten-Eller» comincia così: «Forse, caro lettore, qualche volta t'è pur passato per la mente di dubitare un poco dell'esattezza della ben nota tesi filosofica che dice che l'esterno è l'interno, l'interno è l'esterno».²⁷

È dunque sullo sfondo della critica alla filosofia hegeliana che va collocato l'approfondimento del tema dell'interiorità. La frantumazione della soggettività e la perdita del senso dell'esistenza sono ricondotte da Kierkegaard proprio all'avvenuta identificazione dell'intima essenza dell'uomo con la sua fattualità concreta.

Abbiamo visto in precedenza come la fondazione della soggettività, cioè il porsi dell'io, fosse possibile solo attraverso una decisione interiore, attraverso il rifiuto di esaurire la propria esistenza nell'immediatezza che è il diretto aderire alle cose. La dispersione dell'esistenza nella vita estetica è precisamente l'assenza della coscienza morale, è la ricerca del proprio valore assoluto fuori di sé, all'esterno, nelle sensazioni e negli attimi.

Di fronte a questa modalità del vivere, Kierkegaard sostiene che l'infinitezza, agognata dall'uomo come proprio senso, è raggiungibile non nella ricerca di cose sempre

²⁶ Cf. *MM*, 625.

²⁷ *EE*, I, 55.

diverse ma solo in una profonda trasformazione interiore, in una «decisione» radicale capace di porre il proprio «io» come assoluto, cioè come non riducibile alla propria fenomenicità contingente. A ben vedere anche qui la tensione è quella di evitare la fondazione di un valore infinito sulla base della finitezza: lo sviluppo quantitativo del finito, cioè il moltiplicarsi dei «fatti» dell'uomo non può portare ad una qualità diversa dell'essere uomo.

La contrapposizione tra esteriorità ed interiorità è di nuovo la garanzia della libertà dell'uomo nella misura in cui gli offre, qualunque sia la sua condizione reale, storica o sociale, la possibilità di essere e non solo la rassegnazione alla «necessità» di esserci.

L'affidare all'esteriorità la possibilità dell'uomo di essere infinito consegnerebbe questa possibilità alla contingenza, al caso e non sarebbe una possibilità universale, ma solo di chi può disporre della realtà. L'uomo che cerca la propria infinità nelle cose e nella relatività si rende ridicolo.²⁸

Ma se il porre nell'interiorità dell'uomo la sua possibilità d'eterno significa donargli la piena libertà, questo comporta anche il caricarlo della responsabilità totale. L'uomo non ha più scusanti nelle difficoltà esterne, nei condizionamenti storici, la sua decisione deve essere assoluta e su questa decisione si gioca il suo destino.

La fattualità esterna viene così ad essere considerata, ai fini della decisione personale, come semplice materiale dell'azione. Se fosse l'esternità a decidere l'eternità dell'uomo, egli sarebbe consegnato al proprio destino concreto e privato della libertà interiore.²⁹

L'interiorità diviene così il raccoglimento dell'essere dalla dispersione all'esterno nel mondo degli affari e delle chiacchiere, e non per nulla uno degli strumenti privilegiati per raggiungere l'interiorizzazione è il «silenzio». Il silenzio è la vita della libertà e della coscienza di sé, è la strada attraverso cui l'uomo raggiunge nell'interiorità la propria infinità ed eternità, ritrova la propria origine e la propria finalità.

²⁸ «Per originale che sia, ogni individuo è un figlio di Dio, del suo tempo, del suo popolo, della sua famiglia, dei suoi amici, e qui soltanto ha la sua verità, e se in tutta questa sua relatività vuol essere l'assoluto, diventa ridicolo!» (EE, II, 26).

²⁹ Cf. PC, 421 in nota e 447.

Il cammino verso la soggettività si manifesta dunque come un cammino d'interiorizzazione, perché l'esteriorità è il mondo della finitezza e non è rapportandosi ad essa che si può entrare in relazione con l'assoluto. Nella vita etica, descritta in «Enten-Eller», questo rapporto con l'assoluto si esprime nella coincidenza del proprio io con l'universale, nell'armonia della propria esistenza con il generale, fondata su una decisione che rifiuta il «particolare» della vita estetica. Ma la necessità di rapportarsi «assolutamente» all'assoluto fa sì che neppure l'etica universale benché «interiorizzata» costituisca lo «stadio» finale dell'esistenza.

Quando la vocazione infinita dell'uomo si manifesta nella sua dimensione religiosa, il rapportarsi «assolutamente» all'Assoluto, che è il Dio personale, provoca la «collisione» della fede con l'etica.³⁰

È a questo punto che l'interiorizzazione non si manifesta più come il non ricercare all'esterno il proprio senso e il proprio valore, ma richiede un'esplicita rinuncia all'esteriorità e alla finitezza.

Solo ora, e non prima, è chiesta all'uomo questa rinuncia. Quando l'individuo vive ancora nell'immediatezza, l'uscita dalla relatività si esprime nella scelta dell'universale etico, che resta un valore umano.

Ma ora all'uomo è richiesto di rinunciare alla propria finitezza, a tutto quanto realizzato e costruito faticosamente, perfino agli affetti più cari: la prova dell'assolutezza della decisione non è solo, come già visto, scegliere la cosa oggettivamente più incerta, ma addirittura scegliere la cosa più paradossale, più assurda, la cosa cioè universalmente scandalosa.

Per scegliere il paradosso, e non solo l'incerto, non è sufficiente la volontà d'uscire dallo smarrimento dell'esistenza; solo la fede può compiere questo «salto» mortale. Senza questo «salto» l'io, lo spirito, la soggettività non riesce ad uscire dalla tentazione di ricadere nella finitezza, del ricercare di costruirsi da sé l'infinito «sommando» o «moltiplicando» il relativo. Ma il sopravvivere di questa tentazione indica come ancora non sia stata conquistata la libertà piena, la sola

³⁰ È questo il tema dello scritto *Timore e tremore*.

capace di vivere nel mondo senza fughe da esso, ma anche senza cercare di dominarlo e di trarre da questo dominio il proprio definitivo potere.

Perché questa tentazione del dominio sia sconfitta è necessario rinunciare a tutto, e solo attraverso questa rinuncia il rapporto col mondo viene restituito nella sua autenticità, cioè nel suo essere privo del desiderio di conquista.

«Il movimento della fede infatti si deve fare sempre in forza dell'assurdo però in modo si badi bene, di non perdere la finitezza ma di guadagnarla tutt'intera».³¹

Anche questa rinuncia però deve essere decisa interiormente e non può trovare espressione esplicita diretta: la rinuncia al mondo della finitezza non significa fuga e abbandono delle cose attraverso gesti esteriori, quanto piuttosto un distacco interiore che non si lascia intravedere.

La nuova interiorità che, attraverso questa rinuncia, l'uomo raggiunge non si misura su una trasformazione esteriore. Chi sceglie assolutamente l'assoluto deve vivere come gli altri uomini, nel mondo pur sapendo di non appartenere ad esso, pur sapendo di non avere in esso le proprie radici: «Egli vive nella finitezza, ma non ha la sua vita in essa. (...) Egli è uno straniero nel mondo della finitezza, ma non è con vestimenti esotici ch'egli determina la sua differenza dalla mondanità (...) la sua vita è sciolta da ogni legame della finitezza».³²

La massima interiorità corrisponde alla minima esteriorità, cioè al non lasciar nulla trapelare all'esterno. Ma se nulla appare al di fuori, allora massimo sarà anche il pericolo che all'interno non vi sia assolutamente niente. Il vertice dell'interiorità, la pienezza del senso sta su una strada per la quale si può precipitare anche nell'abisso.

Nell'accentuare dialetticamente la decisione interiore, per non fondare sulla finitezza il valore assoluto dell'uomo, Kierkegaard è consapevole che il trascurare l'esteriorità può portare alla deresponsabilizzazione del singolo che può trovare in questa concezione un comodo alibi per non cambiare la propria esistenza.

³¹ *TT*, 56.

³² *PC*, 486.

Già in «Enten-Eller» l'interiorizzazione era stata distinta dal «misticismo», cioè dal disprezzo dell'esistenza, dal volersi mettere in rapporto diretto con Dio senza alcuna relazione con la realtà. Nell'interiorizzazione la relazione con la realtà è continuamente mantenuta benché capovolta e continuamente dialettica con se stessa.

Ma è solo nella critica all'«interiorità segreta» che si esprime l'esatta valenza dell'interiorità. Questo tema è sviluppato soprattutto in quei passi delle «Carte» in cui appaiono le critiche a Lutero. «Se è il Nuovo Testamento che deve decidere di ciò che s'intende per veri cristiani, l'esserlo allora in tutta segretezza, cioè in tutti gli agi e godimenti, non è meno impossibile che sparare un cannone in tutta segretezza!». ³³ Nel momento in cui l'interiorità diventa il facile paravento dietro cui è possibile predicare bene ma operare in modo del tutto diverso, la critica di Kierkegaard si scaglia feroce fino a ridiscutere il rapporto stesso tra la fede e le opere che il protestantesimo aveva consolidato in certo modo.

L'agire

L'interiorizzazione dunque non è una pura riflessione o una autocontemplazione di sé, ma è un atto reale, un vero e proprio «farsi», e non un semplice «pensarsi».

Il vero sforzo è quello di cambiare l'esistenza, non è sufficiente aver intravisto la verità, essa chiede di essere realizzata.

Il problema è però quello di capire quale sia la natura di questa azione.

Non c'è dubbio che, poste le premesse filosofiche precedenti, l'azione in forza della quale si pone la soggettività non può essere un atto esterno, perché come tale sarebbe finito e contingente e non potrebbe certo fondare alcun valore assoluto.

È chiaro quindi che all'azione esteriore non può essere

³³ Pap. XI¹ A 106.

riconosciuto alcun valore fondativo dell'esistenza dell'individuo.

Ciò non vuol dire che l'azione esteriore non trasforma la realtà e l'esistenza stessa; ma essa non può porsi a fondamento del senso della vita dell'individuo.

Il fatto che per Kierkegaard l'azione non determini l'esistenza interiore dell'individuo è, nella sua prospettiva, accettabile: se non fosse vero saremmo costretti ad ammettere un'oggettività più favorevole di un'altra e a legare, in un certo modo, la possibilità della soggettività e della scelta a condizioni esterne.

Ma, riconosciuto questo, che valore ha l'azione esterna? è dunque totalmente superflua? Analizziamo questi passi della «Postilla»:

«Se un uomo deve ogni giorno riflettere su ciò che il pastore dice la domenica e realizzarlo nella propria esistenza e concepirlo come la serietà della vita, e se perciò considera tutto il suo potere e non potere come uno scherzo, ciò vuol dire ch'egli non deve intraprendere assolutamente nulla, perché tutto è vanità? Ah no, in tal caso egli non avrebbe l'occasione di comprendere lo scherzo, perché non ne nascerebbe una contraddizione da opporre alla serietà della vita: non c'è nessuna contraddizione nel pensare che tutto è vanità agli occhi di una natura vana. Pigrizia, inattività, altezzosità rispetto al finito è uno scherzo sciocco, o piuttosto non è affatto uno scherzo; ma abbreviare il sonno notturno, impiegare bene le ore della giornata senza risparmiarsi, e poi comprendere che tutto è uno scherzo: questo sì ch'è vera serietà. (...)

Avere in mano il destino di tanti uomini, trasformare il mondo — poi non cessare di comprendere ch'è uno scherzo: questo sì ch'è serietà. Ma per essere capaci di tanto, bisogna che tutte le passioni della finitezza siano mortificate, che ogni egoismo sia sradicato, l'egoismo che vuol avere tutto e l'egoismo che superbamente disdegna tutto. (...)

L'uomo religioso (...) lascia che il mondo circostante lo costringa a fare ciò che l'interiorizzazione dialettica esige da lui, cioè a mettere uno schermo fra sé e gli uomini per difendere e assicurare l'interiorità della sofferenza e del rapporto a Dio. Da ciò non segue che un simile religioso diventi inoperoso, anzi, per l'appunto egli non esce fuori dal mondo ma rimane in esso, perché è precisamente su ciò che consiste il suo incognito. Ma il suo agire al di fuori egli l'interiorizza in un movimento interiore davanti a Dio coll'ammettere di non poter nulla, di rompere ogni rapporto teleologico col mondo esteriore, con ogni provento da parte della finitezza, anche

se lavora col massimo sforzo, ed è precisamente questo l'entusiasmo».³⁴

Da questi brani emergono chiaramente due cose: la prima è la preoccupazione di Kierkegaard, già notata in precedenza, di eliminare la possibilità di «un rapporto teleologico col mondo esteriore», cioè di finalizzare l'esistenza a un risultato concreto istituendo così di nuovo una sorta di determinismo a rovescio, per cui sarebbero l'esteriorità e l'agire a «causare» la vita dell'uomo. Il secondo elemento che emerge è l'affermazione del valore «dialettico» dell'operare. La soggettività si costruisce dialetticamente non secondo uno sviluppo necessario, ma attraverso contraddizioni reali che se sono assenti allentano la tensione dell'esistenza e la sua passione infinita. Perché l'interiorità venga mantenuta al suo massimo grado le azioni non possono non venir compiute e compiute con la massima serietà. Ma mentre nella vita immediata è in queste azioni che si ricerca il proprio senso, nella vita soggettiva il senso è dato dall'interiorità che impone d'agire per essere riconosciuta come reale fondamento. L'azione esteriore è dunque un dovere dell'uomo ma è sempre «effetto» e mai «causa» della propria infinità. È questa nuova qualità dell'azione che immunizza da ogni tentazione di dominare il mondo, di trarre da esso il proprio potere. È importante sottolineare come il fatto che le azioni esterne non ci appartengano e non siano in nostro potere, fondi la totale «gratuità» dell'agire.

Questa caratterizzazione dell'agire come dovere risulta chiara anche dalla trattazione del tema «fede e opere» nelle «Carte». Così scrive Kierkegaard: «le opere buone, nel senso del merito, è chiaro che per Dio sono un'abbominazione. Però da un uomo le opere ci vogliono. Ma esse devono essere e tuttavia non essere: devono essere e tuttavia egli deve umilmente ignorarne l'esistenza e che abbiano qualche importanza».³⁵ Da questo sembra trasparire che la non importanza delle opere voglia indicare il dovere di non dare loro importanza da parte di chi le compie.

³⁴ PC, 520, 521 e 540.

³⁵ Pap. VIII A 19.

In queste note è chiara la motivazione teologica di non fondare la salvezza dell'uomo sulle opere, ma sulla Grazia, di eliminare cioè la possibilità del «meritarsi» la salvezza. Il dovere delle opere è però altrettanto chiaramente affermato e la sottolineatura della non importanza di esse sembra riguardare la coscienza soggettiva dell'azione.

Il Cristianesimo esige dall'uomo che egli compia le opere con la massima tensione possibile, e dopo averle compiute esige che egli si distacchi da esse e confessi di essere tuttavia salvato per grazia.

Ciò che resta chiaro è dunque il dovere dell'azione, dovere a cui Kierkegaard stesso non si è sottratto impegnando la propria vita e la propria opera in una battaglia militante.

È la battaglia stessa del filosofo danese che ci permette di capire un carattere ulteriore riconosciuto all'azione: quello di spazzare via le illusioni della cultura e del costume del tempo presente e lasciare nuovamente spazio alla verità.

Allora l'agire umano non è la pura espressione di un dovere personale, ma trova il suo senso nell'essere un mezzo per riaffermare la verità occultata dalle mistificazioni. L'azione dell'uomo può essere il segno, la testimonianza capace di risvegliare le coscienze e di porle di fronte alla responsabilità della propria umanità.

L'azione dunque nasce dalla soggettività ed è volta a promuovere la soggettività degli altri, a togliere gli ostacoli di ordine storico e culturale, che impediscono all'uomo di cogliere la verità.

La filosofia della soggettività di Kierkegaard non porta all'annientamento del valore della realtà e degli oggetti, teorizzando una ricerca della verità nell'«interieur» privato e consolatorio della vita spirituale. Il movimento dell'interiorizzazione sottraendo all'esteriorità la pretesa di decidere dell'eternità dell'uomo, del significato ultimo della vita, affranca parallelamente anche l'essere della realtà dalla tentazione manipolatrice dell'uomo che cercando fuori di sé la propria ragione, impone i propri significati alle cose. Così facendo, l'uomo è restituito alla propria autenticità, l'essere soggettivo, e le cose si manifestano per ciò che esse veramente sono: realtà oggettiva, non semplice strumento o creazione umana.

La socialità

L'azione volta a promuovere la soggettività degli altri pone, all'interno della filosofia kierkegaardiana, il problema del rapporto tra i soggetti, della socialità dell'uomo.

È questo uno dei punti più controversi e che più hanno offerto ai commentatori la possibilità di accusare Kierkegaard di aristocraticismo, di individualismo, di antiumanesimo.

Ciò che emerge chiaramente dagli scritti del filosofo danese è la sua volontà, anche a questo proposito, di salvaguardare in ogni modo l'impossibilità di un determinismo che porti ad identificare l'esterno con l'interno, ad affidare insomma la possibilità d'infinitezza dell'uomo all'esteriorità, sia essa intesa come fattualità che come insieme dei suoi rapporti sociali.

Kierkegaard intravede nella filosofia hegeliana il pericolo mortale della fondazione della soggettività singolare nell'oggettività della specie e delle istituzioni che colloca il «senso» dell'individuo nel suo essere parte d'un «tutto» impersonale ed astratto, nel suo essere «momento» della storia universale, fatalmente superato dai momenti successivi.³⁶

Aldilà delle implicazioni sul piano della filosofia della storia che considereremo più avanti, ciò che qui importa è restituire all'uomo singolo il proprio valore fondamentale, la propria centralità nella storia, la propria *irriducibilità* alla realtà oggettiva di qualunque segno essa sia.

La decisione con cui ciascuno sceglie di essere se stesso e sceglie di giocare la propria eternità non può che essere una decisione assolutamente personale; certo una decisione collocata nel tempo e nella società, ma una decisione uguale per tutti, «assoluta», e in questa scelta la contingenza storica e le scelte degli altri non possono incidere. È come se ognuno ricominciasse da capo ogni volta: «La passione suprema

³⁶ «Le individualità dunque scompaiono per noi; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo spirito del popolo» (HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1941, vol. I, p. 44). «Il valore degli individui sta dunque nel fatto che essi siano conformi allo spirito del popolo, che ne siano i rappresentanti, e si siano ascritti a un ceto interessato agli affari della collettività» (ivi, p. 84).

dell'uomo è la fede. Nessuna generazione comincia qui da un punto diverso dalla precedente e ogni generazione comincia da capo; la generazione seguente non va più in là della precedente se questa è rimasta fedele al suo compito e non l'ha piantato in asso».³⁷

Kierkegaard vede invece nella tendenza del suo tempo la tentazione di affidare allo sviluppo quantitativo, oggettivo del mondo il compito di fondare la «qualità» fondamentale dell'uomo, cioè il suo essere spirito, soggettività capace di eternità. Parimenti il processo di omologazione, di massificazione già in atto nella società del suo tempo porta, secondo il nostro autore, a una deresponsabilizzazione del singolo, a un progressivo affermarsi del criterio del «confronto», dell'adattarsi alla opinione pubblica. Kierkegaard vede il suo tempo come «un tempo oscillante, dubbioso, instabile in cui il singolo deve in tanti modi arrangiarsi per cercare fuori di sé (nell'opinione dell'ambiente, nell'opinione pubblica, nelle chiacchiere) ciò che può trovare soltanto nell'individuo stesso cioè la decisione».³⁸

Il suo intento è quello di garantire, ancora una volta, la possibilità di una libertà totale in *questa* decisione: ogni uomo, anche il più misero, può da solo decidere della propria salvezza. Ciò che sembra asocialità è volontà di affermare per tutti una uguale possibilità di rispondere alla propria vocazione infinita affidando perciò questa risposta alla responsabilità personale.

Questa assoluta personalità della scelta comporta precise conseguenze sul piano dei rapporti intersoggettivi. Proprio perché la soggettività nasce dall'interiorizzazione, essa significa silenzio, raccoglimento, riflessione e in questo movimento di «ritiro» dalla realtà ogni comunicazione diretta è tolta, ed ognuno resta solo con se stesso, con la propria insostituibile singolarità.

La solitudine della scelta esclude la comunicazione diretta perché questa contraddice la soggettività della verità. Comunicare la propria scelta è comunicare il proprio esistere, ma farlo direttamente significherebbe oggettivarlo, porlo nell'u-

³⁷ *TT*, 99-100.

³⁸ *LA*, 157.

niversale del linguaggio, ridurre l'esistere a sapere, come se l'esistere consistesse nel conoscere qualche cosa e nel trasmetterla agli altri, così che gli altri, ricevendo questo qualcosa, si illudono di essere veramente riusciti a conoscere.³⁹

Se comunicare direttamente è snaturare la verità, non è detto però che ogni comunicazione sia impossibile e necessariamente falsa: il segreto della comunicazione consiste, per Kierkegaard, nel rendere libero l'altro, cioè nel non buttargli addosso la verità ridotta a cosa, a contenuto, ma nel liberare attorno a lui lo spazio dalla illusione di poter «possedere» la verità come un oggetto.

Nella trattazione del problema della comunicazione si manifesta la radicale connessione della libertà con la soggettività e ciò ci permette di capire come le stesse accentuazioni del pensiero kierkegaardiano siano tutte finalizzate a fondare e a salvaguardare la libertà autentica dell'uomo.

È nella libertà e per la libertà che si può fondare un rapporto non oppressivo né mistificatorio tra uomo e uomo, e per questo il comunicare, più che un dire, è un «far dire», più che un esprimere è un lasciar esprimere.

È di nuovo l'interiorizzazione, il ritrarsi del soggetto che lascia manifestare l'essere:

«l'interiorità si ha, quando ciò ch'è detto appartiene a colui che riceve come fosse sua proprietà, e ora lo è veramente. Comunicare in questo modo è il più bel trionfo dell'interiorità rassegnata. Perciò nessuno è tanto rassegnato come Dio, perché creando Egli comunica in modo da *dare* creando l'indipendenza rispetto a sé; il più alto grado di rassegnazione a cui può arrivare un uomo è di riconoscere in ogni uomo l'indipendenza datagli, e di fare di tutto secondo le sue forze, per aiutare in verità qualcuno a conservarla».⁴⁰

È possibile allora un'intersoggettività significativa e non alienante solo nel riconoscere la reciproca singolarità e nella reciproca promozione della propria libertà. Nel rapporto interpersonale questa tensione a lasciare lo spazio all'altro non può mai diventare fondazione dell'altro e della sua

³⁹ Cf. PC, 394.

⁴⁰ PC, 400.

libertà. La fondazione della libertà altrui richiede una capacità assoluta di ritrarsi, di scomparire che nessun uomo può avere e che è solo di Dio:

«La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderla libera. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza (...) soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve (...). Ogni potenza finita rende dipendenti (...) l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi. Ma nel rapporto fra uomo e uomo ciò non è possibile (sebbene sia sempre necessario accentuare che questa è la cosa più alta)».⁴¹

La comunicazione interpersonale allora non può essere una comunicazione «di» qualche cosa, ma «in» qualche cosa, e cioè nell'esistere autentico che trova il proprio vertice massimo e senso ultimo nel rapporto a Dio. La solitudine assoluta di fronte a se stessi e a Dio diventa così il luogo di una nuova e più autentica «socialità», rappresentata dall'amore cristiano, tema approfondito da Kierkegaard in particolare nella sua opera del 1847 «Gli atti dell'amore».

Nell'amore gli uomini non sono più visti nelle loro determinazioni finite, ma sono considerati nel loro valore assoluto come «prossimo». Gli individui non sono allora semplici «numeri» nella massa ma diventano «unità» di valore infinito, e solo in questa prospettiva è possibile realizzare l'autentica eguaglianza che invece la massa snatura in appiattimento.

Solo nell'amore gli uomini sono realmente nel presente dell'altro, e questa potenzialità generatrice dell'amore Kierkegaard l'aveva già riconosciuta nel «Diario del seduttore»: «L'eterno dell'amore è che solo nel suo istante gli individui nascono l'uno per l'altro».⁴²

L'amore, come l'agire, è così il recuperato rapporto col mondo della soggettività fondata, ed esprime la tensione dell'uomo verso il superamento della frantumazione della realtà, della reificazione dei rapporti sociali, dell'anonimato della società di massa.

⁴¹ *Pap.* VII A 181.

⁴² *EE*, III, 132.

La singolarità

La solitudine che Kierkegaard ha affermato come luogo del ritrovamento di se stessi non va confusa con l'isolamento individualistico. Questo infatti è condannato esplicitamente proprio nei primi scritti: «Nulla è più pericoloso né più paralizzante per un uomo dell'isolarsi sprofondandosi in se stesso. Allora la storia del mondo, la vita degli uomini, la società, tutto svanisce e si finisce (...) in un circolo egoistico e a non vedere che il proprio ombelico».⁴³

Questo isolamento è l'assolutizzazione della propria finitezza, di chi, senza essersi scelto nel proprio valore assoluto, semplice frammento del mondo, vuole ergersi a padrone dell'universo senza essere padrone di se stesso. È questo l'individualismo della vita estetica, dell'immediatezza che rifiuta la mediazione dell'universale e la continuità dei rapporti, autocompiacendosi delle proprie solitarie sensazioni. In questo stadio dell'«esistenza» il mondo e gli altri sono veramente «spunto», «occasioni» di esperienze sublimi e vertiginose.

A questo isolamento edonistico si contrappone dialetticamente la socialità della vita etica che si esprime nel matrimonio, nell'impegno professionale e civile. In questa sfera l'io individuale trova la propria assolutezza nel diventare io universale, uomo ideale e paradigmatico. Ma, nella dialettica della soggettività, abbiamo già visto che lo stadio etico non è lo stadio più alto dell'esistenza umana. L'universale della vita etica che si esprime oggettivandosi nell'ordine stabilito «può avere pienamente ragione per ciò che riguarda le cose temporali; qui bisogna unirsi ad esso, accontentarsi della relatività»,⁴⁴ ma se rappresenta la più alta istanza mondana, esso però non può porsi come assoluto, come un «tutto» divinizzato a cui i singoli devono sottoporsi in tutto e per tutto venendone assorbiti completamente. La categoria del Singolo nasce proprio come espressione della soggettività che rifiuta di porre il proprio assoluto nell'«umano generale», ma la ribellione dell'individuo nei confronti della totalità onni-

⁴³ *Pap.* II A 187.

⁴⁴ *EC*, 735.

comprensiva non può avvenire in nome della rivendicazione della propria finitezza. Solo il rapporto verso il vero Assoluto, cioè verso il proprio Creatore, verso Dio, pone il singolo più in alto del generale. La superiorità del singolo non è quindi diretta, ma dialettica, deve cioè passare attraverso l'universale.

Il singolo deve superare la propria particolarità e riconoscere di avere una finalità universale che si realizza nel «generale». Solo dopo essere stato nel «generale», egli può rendersi conto che questo non esaurisce la sua vocazione all'assoluto e quindi il singolo entra in dialettica con il generale e si riconosce come istanza superiore. Ma lo stadio etico non è eliminabile, altrimenti la superiorità del singolo è peccato e presunzione.⁴⁵

La superiorità del singolo rispetto al generale indica allora la non esprimibilità dell'essere umano con la categoria del «genere», l'uomo non è riducibile all'umanità perché il rapporto con l'umanità non è un rapporto assoluto. Solo all'assoluto ci si può rapportare assolutamente, e volatilizzare il singolo nel generale significa divinizzare il genere, l'umanità, significa insomma bestemmia contro Dio. La superiorità del singolo si fonda dunque solo e unicamente nel suo personalissimo rapporto a Dio, che instaura una relazione particolarissima con ciascuno. È questa relazione particolare con Dio che fonda la superiorità del singolo rispetto al genere, superiorità che è una proprietà tipicamente umana. Ciò che qualifica il singolo è il suo rapportarsi all'assoluto, e Dio, rispetto al genere, rappresenta l'assoluto.

È dunque solo il rapporto a Dio secondo Kierkegaard che può giustificare la superiorità del singolo e la sua ribellione in caso di collisione con l'ordine stabilito. La ribellione non è un fatto necessario: la singolarità non si fonda nell'atto esteriore, ma nel rapporto a Dio; per questo il singolo può riprodurre nella propria esistenza la vita dell'ordine stabilito e non per questo essere privo di spirito o rinunciare alla propria libertà ed indipendenza. In questo caso egli è un «singolo ordinario».⁴⁶ Ma se l'ordine stabilito si vanta d'«es-

⁴⁵ Cf. *TT*, 65.

⁴⁶ *LA*, 175.

sere la realtà oggettiva superiore ad ogni singolo (...) allora sorge la collisione».⁴⁷ La divinizzazione dell'ordine stabilito è il tentativo della finitezza oggettivata e istituzionalizzata di porsi come infinita e assoluta e riduce di fatto l'esistenza a una mera ripetizione di modelli funzionali alla propria conservazione. L'eternizzazione dell'ordine stabilito è il lento e strisciante assassinio dell'eternità dell'uomo, l'eliminazione della sua libertà perché alla sua decisione responsabile si sostituisce il semplice conformarsi alla norma, il calcolo utilitaristico della convenienza.

«Una volta ch'è divinizzato l'ordine stabilito, è abolito anche ogni timore e tremore. A tal punto si possono calcolare le probabilità di dispensarsi sfacciatamente da qualsiasi benché minima decisione in cui il "singolo" si tormenta, che il vivere, specialmente l'essere qualcuno in quest'ordine stabilito, è semplicemente continuazione, anzi è ancora più sicuro dello star bene attaccato alle sottane della madre. (...) Perché mai — dice l'ordine stabilito a quel singolo — ti tormenti e ti torturi col misurarti alla scala infinita dell'idealità? Rivolgiti, unisciti all'ordine stabilito: ecco la misura che fa per voi. Sei tu uno studente? Sta' sicuro, è il professore la tua misura e verità. Sei un prete? È il vescovo per te la via e la vita. Sei uno scrivano? È il consigliere di giustizia che ti dà la misura. *Ne quid nimis!*

L'ordine stabilito è il momento razionale e felice te, se ti attieni alla relatività che ti è assegnata: per il resto, lascia ai colleghi, al concistoro, all'autorità costituita di prendersi cura».⁴⁸

È questa la critica più radicale mossa ad ogni divinizzazione dell'umanità e delle sue istituzioni. L'ordine stabilito avverte come un pericolo permanente il fatto che i singoli possano avere un rapporto assoluto, di assoluta obbedienza con qualcos'altro da sé e per questo vuole porsi come il tutto, «il tutto che non riconosce nulla al di sopra di sé».⁴⁹ Appena il singolo si rifiuta di riconoscere la divinità della mondanità essa lo emargina immediatamente e lo condanna come sovversivo.

Non c'è dubbio che in questa divinizzazione della mondanità Kierkegaard veda il portato della filosofia hegeliana che

⁴⁷ EC, 733.

⁴⁸ EC, 735.

⁴⁹ Ivi.

considera la coscienza del singolo come una «forma del male».⁵⁰ Ma questa divinizzazione è una rivolta contro Dio e Dio si serve del singolo per far uscire l'ordine stabilito dal suo autocompiacimento. È questo il singolo «straordinario»⁵¹ che non si subordina all'oggettività, ma assoggettandosi immediatamente a Dio vuole trasformare l'ordine stabilito.

È questa la stessa battaglia che Kierkegaard ha intrapreso negli ultimi anni della sua esistenza contro la cristianità stabilita che ha trasformato il cristianesimo da fatto vitale a fatto burocratico e lo ha reso così impossibile al proprio interno.

Ma questa battaglia non è una battaglia «politica» tesa alla conquista di un qualche potere: la lotta del singolo straordinario è la testimonianza del martire che nella fedeltà a Dio non vuole vincere nel mondo, ma rendere servizio alla verità con la propria vita e con la propria morte. Il singolo straordinario non vuole vincere nel mondo, avere successo mondano in questa sua battaglia, perché sa che il modo di affermarsi della verità non è quello del dominio: la superiorità che il singolo esprime non è trionfante, ma «sofferente».⁵²

Nel rapporto tra il singolo e l'ordine stabilito emerge con maggiore chiarezza il tema dell'azione umana che precedentemente abbiamo analizzato. L'agire esteriore non è fondante la singolarità ma è espressivo d'essa come testimonianza dell'assoluta irriducibilità dell'interiorità e dell'intima libertà dell'uomo.

Le azioni esteriori, o meglio, le conseguenze di esse, non sono in pieno potere dell'uomo, nel senso che non è al loro successo nel mondo che è legato il valore della scelta e del soggetto. Esse sono innanzitutto testimonianze e segni della diversa qualità dell'esistenza del singolo rispetto a quella della massa anonima e passiva. Esse non si impongono nel mondo, non vincono con gli strumenti mondani, anzi soccombono alla logica dell'oggettività, ma proprio in questo sottomettersi alla violenza del mondo esprimono la loro condanna di quella logica e la loro «superiorità sofferente».

⁵⁰ EC, 733.

⁵¹ LA, 168.

⁵² LA, 201.

Viene qui tematizzata l'esperienza della Croce, massima espressione della sottomissione alla morte per vincerla e per far risorgere l'uomo nuovo. Anche la struttura dell'azione kierkegaardiana esprime la totale dedizione all'imitazione del Cristo (e in particolare del Cristo sofferente) che è il senso stesso dell'esistenza più autentica dell'uomo.

La riflessione fatta sul singolo straordinario non deve però indurre a pensare che la singolarità sia una caratteristica eccezionale di pochi individui privilegiati che, ribelli per amore, si ergono contro e sopra il sistema. È da questo fraintendimento che nasce l'accusa d'aristocraticismo che viene mossa al filosofo danese. Di questo pericolo l'autore stesso ha piena consapevolezza e con forza rigetta questa interpretazione, affermando che quando si parla del «singolo», non si tratta di un individuo eccezionale, ma dell'umanità dell'uomo nella sua dimensione più autentica, dell'esistenza che ciascuno porta con sé.

Il singolo dunque non può venire interpretato come una sostanzializzazione dell'individuo contrapposto alla massa, esso rappresenta invece la possibilità più alta dell'uomo, il compito della vita non di alcuni privilegiati, ma di ciascuno: «ogni uomo, assolutamente ogni uomo, così com'è, può essere, anzi deve essere un singolo».⁵³

La singolarità allora non è una filosofia politica dell'individualismo, ma esprime una «modalità» di essere nel mondo, e precisamente quella di vivere secondo lo spirito e non secondo la propria animalità. Due dunque sono le possibilità che si offrono all'esistenza dell'uomo: la prima è quella di vivere «genericamente», cioè assorbito nel proprio genere, semplice copia di un'unica matrice, il cui principio esistenziale è il vivere e il pensare «come gli altri», la seconda è quella di vivere «singolarmente» cioè immerso nel proprio personalissimo rapporto all'Assoluto che solo può elevare l'uomo dall'animalità alla spiritualità. Questo rapporto all'Assoluto deve essere il fondamento della vita umana, ma non può essere il luogo esclusivo dell'esistenza del singolo. Anche il rapporto all'Assoluto è dialettico e ciò che è chiesto all'uomo non è la fuoriuscita totale dalla finitezza in un mistico

⁵³ AS, 109.

assorbimento del proprio essere nel totalmente Altro: il compito dell'esistenza è vivere nella finitezza e nel tempo la propria idealità e la propria eternità. È in questa prospettiva fondamentale che va compresa la singolarità kierkegaardiana e la sua polemica contro la massa e la «Folla», che l'autore scrive al maiuscolo proprio per sottolinearne la realtà categoriale. Anche su questo Kierkegaard è perfettamente esplicito e una lettura attenta dei suoi scritti non può dare adito ad alcun fraintendimento:

«qui con "Folla" s'intende la determinazione puramente formale del concetto di "Folla", non ciò che altrimenti s'intende con "Folla", quando deve essere insieme una qualificazione cioè quando l'egoismo umano irreligiosamente divide gli uomini in "Folla" e — gli aristocratici ecc. Dio buono, come potrebbe alla religione venire in mente una simile uguaglianza umana! No, la "Folla" è il numero, il numerico; un numero di nobili, di milionari, di grandi dignitari — appena si opera a forza di numeri è "Folla", la "Folla"». ⁵⁴

La «Folla» è dunque la considerazione dell'uomo come semplice numero, come pura determinazione quantitativa. È superfluo sottolineare a questo proposito come l'analisi di Kierkegaard, fatta quando la società di massa (cioè l'elevazione del criterio quantitativo a principio regolativo della vita dell'uomo) era appena agli inizi, sia notevolmente anticipatrice delle successive denunce della degenerazione della massificazione della vita collettiva.

La considerazione della «Folla» non è dunque confondibile con quella degli aristocratici che, identificando il vivere secondo la massa con la massa reale degli uomini, si rifugiano nella propria solitaria superiorità, indifferenti al dramma di quanti vivono nell'omologazione più assoluta, espropriati della propria libertà e responsabilità. Il filosofo danese non è indifferente a questa realtà, la sua battaglia è tutta condotta a risvegliare lo spirito che è nascosto in ciascuno, quello spirito che è stato «narcotizzato» dalle filosofie del «genere». Mentre gli aristocratici si chiudono nel loro egoismo e vivono come se la gran massa degli uomini non esistesse affatto,

⁵⁴ SK, «*Il Singolo*», in *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, Roma 1979, vol. I, p. 208, nota 9.

Kierkegaard vuole mettere la «Folla» sull'avviso, perché essa eviti la propria rovina.⁵⁵

Restando nella massa l'individuo si illude di essere al sicuro identificando la propria salvezza con la tranquillità, con l'essere nella norma (non la norma interiore ma quella esteriore), illudendosi di trovare il proprio senso nell'essere un numero, una parte del tutto, una tessera nel mosaico dell'umanità. Il senso dell'esistenza è così l'occupare un posto determinato nell'ordine stabilito, facendo di questa «collocazione» la propria realtà assoluta. Lo stare nella massa nasce dall'«animalità» dell'uomo, non dalla sua spiritualità, nasce dal suo desiderio di rifugiarsi nel gregge perché considera l'abbandonare il gregge come l'autentico pericolo. Ma per Kierkegaard questo travestirsi da «numeri» tradisce l'intima umanità dell'uomo: nell'eternità i numeri non esistono.⁵⁶

È chiaro quindi come l'analisi di Kierkegaard sia condotta da un punto di vista strettamente religioso e non pretenda di essere una filosofia politica. Non sembra perciò di poter condividere il pensiero di quanti fanno derivare direttamente dalla filosofia del singolo una posizione politica conservatrice, illiberale o antidemocratica. Il filosofo danese non si occupa di politica se non in quanto essa, affermandosi come realtà assoluta e autodivinizzandosi, pretenda di invadere la sfera religiosa e il rapporto del singolo con l'Assoluto, non solo direttamente ma anche indirettamente, costruendo condizioni storiche e ideologiche che sono di ostacolo alla libertà interiore dell'uomo.

A questo proposito alla politica sembra invece venir riconosciuta, in questo scritto che è del 1847, una propria autonomia entro i limiti della propria sfera che è quella dell'organizzazione della vita sociale. In questo campo viene riconosciuto perfino il valore della «Folla» non solo come istanza positiva ma addirittura decisiva:

«Forse la cosa più giusta è di osservare, una volta per tutte, ciò ch'è evidente e ch'io non ho mai negato ossia che nell'ambito degli scopi temporali, terreni, mondani, la Folla può avere il suo valore, anzi il

⁵⁵ Cf. *Pap.* VIII A 23.

⁵⁶ Cf. *Pap.* XI¹ A 227.

valore decisivo come istanza. Ma io non parlo di questo; tanto poco mi occupo di questo. Io parlo della realtà etica, della realtà etico-religiosa, della "verità" e che dal punto di vista etico-religioso la Folla è la falsità quando l'istanza punta su ciò ch'è la verità». ⁵⁷

Ciò che interessa notare è che la preoccupazione costante di Kierkegaard è quella di evitare ogni confusione tra l'organizzazione mondana della società e la fondazione della vita dell'uomo che non può essere data da nessun sistema sociale né da alcuna organizzazione politica, ed ogni volta che questi vogliono porsi come istanze veritative supreme cadono nella falsità. È chiaro a questo punto che la polemica è orientata verso la filosofia hegeliana che pone lo Stato come istanza etica sola capace di rendere reale e non astratta la libertà dell'uomo.

Ma la critica kierkegaardiana colpisce soprattutto la nascente società di massa che trasforma gli uomini da protagonisti a spettatori della vita, «pubblico» che ha perso ogni verità e possiede solo un'opinione comune. Lo svilupparsi delle comunicazioni di massa (è potente la requisitoria di Kierkegaard contro la stampa e i giornalisti) ha trasformato la verità, che è verità soggettiva e personale, in semplice chiacchiera da offrire in pasto ai lettori.

La coesione del «pubblico» non nasce dalla solidità di un essere comune, ma dalla opinione dei più che diventa legge cui uniformarsi. La decisione nel pubblico non è più affidata alla responsabilità del singolo di fronte a se stesso e a Dio, ma è eliminata e sostituita con il conformismo. La verità non è più soggettiva e segnata dalla passione infinita, dal rischio assoluto di aderire a ciò che è paradossale, essa è semplicemente l'opinione della maggioranza o di chi ha più potere per farsi valere. La verità da assoluta determinazione qualitativa dell'uomo, diventa prodotto dei rapporti numerici, semplice fatto quantitativo. I singoli nel pubblico perdono ogni capacità di trovare da sé la verità e il senso della propria esistenza e per questo diventano consumatori onnivori di ogni cosa che è data loro in pasto nell'illusione di trovare negli oggetti, nelle parole reificate e mercificate un qualche significato.

⁵⁷ SK, «*Il Singolo*», cit., p. 208, nota 6.

Per questo chi si rifiuta di adattarsi alla verità oggettivata nella forma del consumo e pone la propria singolarità e la soggettività della verità viene brutalmente attaccato dal sarcasmo dei diffamatori, veri custodi dell'ordine «pubblico»: «La situazione generale della vita pubblica non è che un'assoluta mancanza di coscienza. Esiste un mostro affamato (...): questo mostro famelico è il Pubblico, quest'essere divorato dalla disperazione di trovare qualcosa di cui parlare». ⁵⁸ Il pubblico rappresenta così la nullificazione dell'esistenza singolare, perché fuori di esso l'individuo che non ha fondato se stesso è un nulla, e dentro di esso egli scompare.

Ma il pubblico non rappresenta l'unico rapporto possibile tra gli uomini e non necessariamente la socialità si trasforma in assorbimento nella massa, né il Singolo è destinato a porsi fuori da ogni rapporto con gli altri uomini. Il Singolo può instaurare con gli altri relazioni diverse da quelle della semplice socievolezza che cadono sotto il dominio dell'istintualità e dell'animalità: sono relazioni «comunitarie».

Il tema della «comunità» chiarisce dunque ulteriormente quanto detto a proposito della socialità. La prima espressione della comunità è la sua qualitativa differenza dal pubblico:

«Nel "Pubblico" e categorie simili il Singolo è nulla, non esiste nessun singolo. (...) Nella Comunità il Singolo "è". Il Singolo è dialetticamente decisivo come un *prius* per formare la comunità, dove è qualitativamente un elemento essenziale; e appena gli "altri" abbandonano l'idea, può diventare più alto della "comunità". Il principio di coesione per la comunità è che ciascuno sia il Singolo, e poi l'idea. L'agglomerato del Pubblico, ovvero la ragione della sua mancanza di coesione è che il numero sia tutto. Ogni Singolo nella comunità garantisce la comunità; il Pubblico è una chimera». ⁵⁹

È importante qui sottolineare come il Singolo si può porre più in alto della comunità solo quando essa abbandona l'idea, cioè solo quando essa diventa pubblico. Inoltre occorre notare come la comunità possa dirsi tale solo quando tutti in essa sono Singoli, perché il suo essere non è garantito dalla maggioranza o dal potere ma dalla tensione infinita e dalla responsabilità di ciascuno.

⁵⁸ Pap. X³ A 21.

⁵⁹ Pap. X² A 390.

Dunque mentre nel Pubblico il Singolo non esiste né può esistere, nella comunità il Singolo può essere se stesso, anzi il fatto che esso lo sia è il fatto costitutivo di essa. Essa dunque non ha alcun valore fondativo della singolarità, ma è solo l'ambiente in cui egli può esprimersi senza alienarsi. La comunità nascendo dalla singolarità che è una determinazione religiosa, è anch'essa non una realtà oggettiva, un luogo fisico, ma un modo di «essere con gli altri» e non può per questo esser confusa con alcuna realtà politica.⁶⁰

Secondo Kierkegaard anche il rapporto con gli altri è dialettico e

«la dialettica della comunità e della socialità è la seguente:

1° - I Singoli, che nel rapporto si rapportano reciprocamente, sono ognuno per sé inferiori al rapporto. Così è nell'organismo del corpo, il singolo membro è inferiore; nel sistema solare, il singolo corpo celeste.

2° - I Singoli, che nel rapporto si rapportano reciprocamente, ognuno preso singolarmente è uguale davanti al rapporto. Così nell'amore umano, ognuno è una realtà per sé, ma il desiderio del rapporto è uguale per i due.

3° - I Singoli, che nel rapporto si rapportano reciprocamente, ognuno è in sé superiore al rapporto. Così nella formula religiosa più alta il singolo si rapporta a Dio, poi alla comunità. Ma quel primo rapporto è il più alto, benché però il Singolo non trascuri il secondo».⁶¹

Vediamo qui riproposto in qualche misura lo schema dialettico di fondo: dallo stadio dell'immediatezza, della naturalità in cui l'uomo è inferiore, è subordinato e dipendente al rapporto con la realtà che è qui concepita come natura; allo stadio del generale in cui l'uomo realizza se stesso nell'universale, nella realtà considerata come umanità; allo stadio della singolarità in cui l'uomo, in forza del suo rapporto a Dio, è superiore ad ogni altro rapporto e ad ogni altra realtà. Questo schema dialettico qui applicato alla comunità mostra come neanche essa, che pure è formata di singoli, possa essere considerata il luogo assoluto dell'uomo. La dialettica presente anche nell'ultimo stadio fa sì che il Singolo resti superiore alla comunità (per evitare che essa

⁶⁰ Cf. AS, 118, nota 13.

⁶¹ Pap. VII A 20.

degeneri in pubblico e cada nella tentazione di voler essa generare i singoli e non viceversa) e che, dall'altra parte, la comunità resti una determinazione relativa (per evitare che il Singolo venga distolto dal rapporto con l'Assoluto o si illuda di poter trovare il proprio senso altrove che in Dio).

Per questo la comunità non è un fatto, ma una tensione continua mai realizzata: essa appartiene essenzialmente all'eternità, perché solo nell'esistenza perfetta il rapporto a Dio non necessiterà più di alcuna dialettica capace di mantenere la passione infinita.

II LA STORIA

L'analisi del tema della soggettività, ripercorrendo la «fenomenologia dello spirito» singolare e soggettivo, più volte ha messo in luce l'esigenza di chiarire alcuni nodi teorici del pensiero di Kierkegaard alla luce della sua concezione della storia. L'essenza stessa della soggettività kierkegaardiana è il divenire: la soggettività non è un dato, ma una conquista lenta e faticosa, un «farsi» nel tempo.

Non è quindi difficile accettare l'affermazione della temporalità come dimensione imprescindibile dell'esistenza; occorre invece ancora approfondire il senso della storicità, intesa come temporalità dell'uomo situata dentro condizioni determinate, e della storia, intesa come divenire del mondo e dell'umanità.

Questa analisi si rende ancora più necessaria per una comprensione autentica della soggettività, per il fatto che abbiamo cercato di mostrare come il vivere soggettivamente non rappresenta una fuga dalla realtà, e quindi dal tempo, ma una modalità diversa e più vera di essere nel mondo. In particolare la riflessione sul senso dell'agire dell'uomo e della sua socialità richiede un approfondimento ulteriore che ci può essere dato solo dall'interpretazione della storia che è trama di azioni e di relazioni umane.

Il punto di partenza nell'analisi della concezione della storia di Kierkegaard non può non essere allora il rapporto tra la soggettività e il suo divenire: «L'uomo è una sintesi di infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi».¹ È dunque dall'uomo che occorre partire.

¹ *MM*, 625.

Tempo ed eternità

Già nell'analisi del contrasto tra la vita estetica e quella etica era emerso chiaramente come la temporalità, struttura fondamentale dell'esistenza, fosse diversamente vissuta nei due «stadi» messi a confronto. Nella vita estetica l'individuo si abbandonava al fluire del tempo, rifiutava la continuità dei rapporti, rincorreva i momenti e le occasioni ansioso di cogliere esperienze sublimi da essi. Ma, nel rifiutarsi di porre la coscienza delle proprie azioni e del proprio divenire, la vita dell'immediatezza vede il tempo come uno scorrere indifferenziato, giacché in essa non esiste un centro, un punto fisso a cui riferire questo muoversi delle cose. L'estetica dunque non si preoccupa del tempo. Gli stessi «momenti» estetici non rappresentano una «qualità» diversa del tempo essendo essi legati alle sensazioni dell'esteta e il ricordo di essi non è fondato sulla «memoria» della propria storia, ma è un nuovo atto artistico con cui si evoca il «profumo del vissuto»² e si gode della propria nostalgia.

Il ricordo estetico rifiuta la memoria, giudicandola la meccanica conservazione del lento passare dei giorni privi di sapore, ma è proprio accettando la memoria di se stesso che l'individuo può diventare padrone della propria temporalità e non schiavo di essa. Chi sceglie se stesso, sceglie di porre il proprio io nel tempo come punto di passaggio dello scorrere del tempo, supera l'illusione di identificare l'immortalità con una falsa perenne giovinezza che si illude di cancellare il succedersi degli anni e accetta la continuità della realtà. «Chi vive eticamente ha (...) *memoria* per la sua vita, chi invece vive esteticamente non l'ha affatto».³

È dunque solo nella vita etica, solo nel porre la propria assolutezza che si scardina l'indifferenza del tempo che passa sempre uguale e l'io così posto diventa lo spartiacque del tempo. Solo col porsi della soggettività il tempo stesso acquista il suo senso più pieno ed esce dall'essere semplice flusso perpetuo, diventa tempo esistenziale.

La distinzione che appare nella considerazione kierke-

² SK, *In vino veritas*, Lanciano 1910, p. 13.

³ ES, 110.

guardiana del tempo non è quindi tra tempo esteriore e tempo interiore, ma tra tempo oggettivo e tempo soggettivo dove quello oggettivo è il semplice trascorrere di momenti quantitativi uguali tra di loro e quello soggettivo è invece il vissuto reale, l'esperire esistenzialmente il passaggio dal passato (che è l'attualità, la necessità del già avvenuto e del non modificabile) ⁴ al futuro (che è la possibilità) attraverso il presente (che è la libertà della decisione).

La struttura del tempo ricalca così la struttura della soggettività e della sua dialettica in cui è la libertà che gioca il ruolo fondamentale. La libertà non è l'astratta idealità che si contrappone alla realtà, ma è esattamente la *relazione* tra il finito e l'infinito, il continuo rapportarsi al rapporto, alla sintesi tra necessità e possibilità. La libertà appartiene dunque allo spirito, non all'uomo appiattito nella finitezza, né all'uomo proiettato nell'infinità extraterrena. Essa pone il senso del tempo accogliendolo come segno della peccaminosità dell'uomo ma al tempo stesso come luogo della sua possibilità di salvarsi.

È dunque la decisione, la scelta etica che trasforma il carcere della temporalità in condizione di potenziale riscatto aprendogli le porte del futuro e in questo essa si oppone tanto alla vita estetica quanto alla speculazione astratta. Come per l'esteta, anche per il filosofo speculativo il tempo è ugualmente indifferente: per quest'ultimo esso conserva solo un valore antiquario, è semplicemente una raccolta di cose vecchie da sistemare. La vita etica invece, attraverso la decisione, si apre al futuro, alla possibilità, alla vita, mentre chi resta nel passato accetta la propria lenta consunzione. Il tempo soggettivo non è dunque un flusso incessante, un perpetuo scorrere o un presente immutabile, è invece la sintesi di due elementi eterogenei: la temporalità e l'eternità in cui la temporalità viene colta come tale solo quando è posto un punto fisso, stabile, da cui considerare il passare del tempo, e l'eternità viene posta dal soggetto nel suo affermar-si come io e come spirito non fuori ma dentro il tempo.

⁴ Tale necessità, vedremo più oltre, non è però una necessità metafisica di una realtà che non avrebbe potuto essere altrimenti, ma rappresenta solo la datità della realtà.

Dunque il tempo ha bisogno dell'eterno per essere tale e l'eterno per poter fondare il tempo non può essere astratto ma deve essere dentro di esso: come il porsi dell'io era il porsi della contraddizione tra il particolare e l'universale così anche questa nuova sintesi non è che un nuovo contrasto.

Questa sintesi di tempo e di eternità che è l'esistenza umana è tutto fuorché una sintesi nel senso di un'armonica composizione tra due elementi fusi insieme. È invece una contraddizione drammatica proprio perché l'eternità con tutta la sua potenza schiacciante non è fuori di noi, ma è dentro i nostri giorni ed è in «questi» giorni che noi ci giochiamo l'eternità senza sapere quanti di «questi» giorni abbiamo a disposizione: «Il temporaneo è il passo di lumaca che si diffonde nel tempo e nello spazio. L'eterno è l'intensità che si affretta verso la morte».⁵

L'apertura dell'uomo verso l'eternità, a cui corrisponde l'angoscia, che è l'avvertire la propria finitezza come peccaminosità, avviene nel momento della decisione, ma questo momento non può essere assimilabile agli «istanti» della vita estetica qualificati non dalla scelta del soggetto ma dalla bellezza della situazione.

Né questo momento è paragonabile all'attimo in cui la sapienza greca coglie nella «reminiscenza» l'eternità, perché in questa concezione il momento (e con esso il tempo) viene annullato. La filosofia greca, Platone in particolare, arriva alla consapevolezza che il momento è il punto di passaggio fondamentale tra il tempo e l'eternità,⁶ ma questo punto di passaggio scompare sotto la realtà che mette in luce e diventa così incomprensibile: «l'attimo resta una muta astrazione atomistica, che non si spiega neanche ignorandola».⁷

Per la filosofia greca l'emergere dell'eternità nella coscienza esistente comporta l'annullamento del tempo e l'assorbimento dell'uomo nel «ricordo», ma con questo non si ha la contraddizione fondamentale dell'esistenza tra tempo ed eternità, perché il momento non pone il contrasto tra le due dimensioni, ma il semplice passaggio dall'una all'altra.

⁵ *Pap.* XI¹ A 468.

⁶ Cf. CA, 153 in nota.

⁷ Ivi.

Dopo la scoperta dell'eternità il tempo è solo la condizione da negare e da cui liberarsi: la salvezza non sta di fronte all'uomo, ma dietro a lui e solo col ricordo egli può raggiungerla.

Il «momento» greco non è ancora il momento della decisione. Questa infatti, non comporta l'annullamento, ma il contrasto fondamentale.

È dunque il cristianesimo che, solo, pone la più alta determinazione della temporalità affermandola sì come condizione conseguente al peccato ma anche come luogo in cui, attraverso la decisione, di nuovo l'uomo può ottenere la propria eternità. E questo è reso possibile solo dall'iniziativa di Dio che con l'Incarnazione si è fatto Eterno-nel-tempo.

È nel tempo che l'eternità si è manifestata all'uomo ed è in esso che l'uomo la può ottenere.

«L'eterno è il contenuto infinito: eppure dev'essere commensurabile con la temporalità e il contatto è nel "momento". Ma il "momento" è niente. Il pensiero qui è bloccato dalla contraddizione più spaventosa, grazie alla riflessione tesa nel massimo sforzo: in un pensiero il quale se dovesse essere mantenuto a lungo sul vertice di tale tensione, finirebbe per portare il pensatore alla pazzia. Costruire una casetta di carta su un tavolo, non è difficile; ma dover costruire un edificio enorme (e l'eternità è, certo, il contenuto infinito) o dover capire che un edificio enorme si lascia costruire su ciò che è più piccolo dell'angolo acuto di una carta, su d'un fondamento che non è nulla (poiché il "momento" come tale non esiste, è solo il limite fra il passato e il futuro — è quando è stato): è certamente una contraddizione spaventosa. Se qui si lascia sbrigliare la fantasia, spunta la dottrina pagana della fortuna e del destino, oppure la dottrina della grazia disperata di elezione nel senso disperato».⁸

Il momento dunque è il disvelarsi dell'eternità, è l'irruzione dell'eternità nel tempo, ma è anche il luogo da cui il tempo prende il proprio senso nel poter diventare momento di decisione infinita e quindi di salvezza. Il momento contiene in sé questa contraddizione: è una porzione del tempo, quantitativamente uguale alle altre, eppure quando è riempito dall'eternità, è anche il «tutto» del tempo: questo è

⁸ LA, 301.

il momento della Rivelazione.⁹

Il momento allora non è il semplice punto all'orizzonte dove si toccano il cielo e la terra e che scompare in questo incontro, esso diventa il tempo autentico dell'uomo, il tempo dello spirito che è esattamente il vivere nella tensione dialettica tra tempo ed eternità: «è una cosa grande afferrare l'eternità, ma è più grande mantenere la realtà temporale dopo averla abbandonata».¹⁰ La vocazione infinita dell'uomo che entra in collisione con la sua finitezza non è allora la chiamata ad abbandonare queste povere spoglie mortali, ma, una volta coltane la limitatezza, a vivificarle.

Il tempo dell'uomo non è allora consegnato al nulla, allo scorrere indifferenziato degli eventi che tutto ingoia e che a tutto toglie il senso: esso possiede intatta una possibilità di riscatto. «Anche il più disperato, anche colui che ha perduto di più, chiunque può richiamarsi all'etica e alla realtà etico-religiosa: c'è un momento *ancora*».¹¹ Qui sta l'assurdo dell'esistenza: di fronte a mesi ed anni spesi nella finitezza e nella dispersione la possibilità della salvezza resta lì a portata di mano, basta un attimo, un momento solo e quell'istante infinitesimale può essere decisivo per tutta l'eternità.

Nel «momento» ogni determinazione del tempo quantitativo è travolta e l'uomo non si trova nell'astrazione di un punto fuori da ogni dimensione di incontro tra l'eternità e la temporalità, ma si trova in *contemporaneità* con la realtà dell'Eterno che si è fatto nel tempo, di fronte al Cristo incarnato. È di fronte a questo paradosso, e non di fronte a un'invenzione fantastica o a un'eternità ricordata, che l'uomo deve decidere: «o scandalizzarsi o credere»,¹² o aggrapparsi alla certezza della propria ragione finita che esclude l'assurdo di un Dio che si fa uomo, o aggrapparsi a Cristo rinunciando a tutto.

⁹ «Un simile "momento" è di natura del tutto peculiare. Certo esso è breve e temporale, com'è ogni momento; è transeunte, com'è ogni momento; è passato, com'è ogni momento nel momento dopo. Eppure esso è il momento decisivo, eppure esso è riempito dall'eternità. Un momento siffatto deve allora avere un nome speciale: chiamiamolo la *pienezza dei tempi* (Gal. 4,4)» (BF, 209).

¹⁰ TT, 47.

¹¹ LA, 302.

¹² LA, 220.

Il momento diventa così la vita reale tra il finito e l'infinito, è la possibilità concreta della vita eterna colta nel tempo, del riscatto nel tempo. Ogni uomo possiede questa possibilità consegnatagli da Dio, sta a lui aderirvi o rifiutarla, far sì che questa diventi realtà o impedirlo consegnandosi alla perdizione nel tempo e nell'eternità.

L'uomo da solo non può costruirsi la propria salvezza, né il tempo può costruirsi da sé la propria infinità, illudendosi di diventare eterno nel proprio prolungarsi infinitamente. L'eternità non è l'infinità quantitativa del tempo, ha una qualità assolutamente diversa, irriducibile ad esso, e il tempo viene meno a se stesso nel tentativo goffo di autofondarsi e di fare a meno dell'eternità. È questo il pericolo che Kierkegaard intravede nella propria epoca, un'epoca che ha divinizzato il tempo considerandolo lo svolgersi dell'Eterno stesso, ma che ha così *soppresso* la trascendenza dell'eternità, e ha condannato il tempo al carcere del proprio scorrere indifferente.

Egli vuole dunque riportare l'esigenza dell'eternità dentro la propria epoca, perché solo essa può ridare senso alla temporalità dell'esistenza umana. Ma proprio il mettere l'accento sull'eternità gli permette di cogliere il valore profondo ed ineliminabile del tempo, e cioè la sua possibilità di essere l'unico luogo di decisione della propria salvezza.

Per questo il cristianesimo stesso che è vita, deve essere concepito come un «farsi» nel tempo, come un «divenire cristiani»: «il cristianesimo, come esigenza etica, vuol essere essenzialmente concepito come aspirazione. (...) La realtà cristiana consiste nel divenire».¹³

La temporalità è dunque la struttura dell'esistenza la quale non è concepibile per Kierkegaard come l'esserci di un'essenza immutabile immersa nel corso accidentale degli eventi. L'esistenza dell'uomo è un divenire concreto, dalla realtà della frammentazione della vita, della dispersione del soggetto nei mille rivoli delle sensazioni e delle occupazioni quotidiane, alla scoperta della propria possibilità infinita ed eterna colta nell'interiorità, nel raccoglimento, nel momento della scelta di non abbandonarsi alla marea della vita. Questo

¹³ Pap. X² A 417.

stesso momento di incontro della temporalità con l'eternità, se percorso fino in fondo, getta l'uomo di fronte non solo alla possibilità, ma alla realtà dell'Eterno-nel-tempo che invita l'uomo a imitarlo nella propria esistenza, a vivere cioè in questa costante tensione dialettica tra un'infinità che vuol farsi carne e una finitezza che non la può mai esaurire, tensione dialettica che può portare alla pazzia o alla salvezza.

L'esistenza umana è questa storia vissuta di momenti cruciali, di decisioni perennemente rinnovate e perennemente sconfitte. È la decisione, la scelta interiore, la soggettività, la coscienza dell'uomo che trasforma la vicenda temporale in storia.

La storia

«Tutto ciò che è diventato, eo ipso è storico. (...) la qualifica decisiva di "storico" si può già fare: è cosa accaduta. (...) il divenire può contenere in sé un raddoppiamento, cioè una possibilità di divenire all'interno del proprio accadere. In questo consiste, in un senso più rigoroso, la storia ch'è dialettica rispetto al tempo. Il divenire, che qui è in comune con quello della natura, è una possibilità, la quale per la natura costituisce tutta la sua realtà. Ma il divenire che è proprio della storia è un divenire interiore e deve essere perciò continuamente mantenuto. Il divenire di natura più speciale della storia avviene per opera di una causa che opera in modo relativamente libero, che a sua volta rimanda in definitiva a una causa che opera in modo assolutamente libero».¹⁴

Nelle «Briciole di filosofia» troviamo la differenza fondamentale tra il divenire naturale e il divenire storico, differenza che è costituita dalla *libertà*. Mentre nel divenire della natura la possibilità esaurisce tutta la realtà, e il processo non è che l'espressione, l'esplicitazione di potenzialità già tutte contenute, nel divenire storico nessuna attualità esaurisce la possibilità, potremmo dire nessuna oggettivazione esaurisce la soggettività che resta irriducibile e capace di produrre ulteriori sviluppi. Inoltre questa processualità della storia non è un meccanico svilupparsi di potenzialità nascoste, ma si fonda sulla libertà dell'uomo che è appunto il suo non essere

¹⁴ BF, 239-240.

esaurito nella propria attualità, ma il trascenderla costitutivamente.

Il divenire storico dunque si fonda su un nesso imprescindibile con la libertà, cioè con la propria non-necessità; lo stesso passato, cioè «l'accaduto», ha certo una realtà che noi non possiamo mutare, ma la sua immutabilità non va confusa con la sua necessità metafisica, ch  anzi, proprio il fatto di essere divenuto, ne dimostra la non-necessità, la contingenza, la possibilità insomma di divenire altrimenti.

«La storia riguarda propriamente sempre il passato... e in quanto esso   passato, ha realt , perch    certo e sicuro ch'  accaduto; ma questo stesso fatto di essere accaduto costituisce a sua volta precisamente la sua incertezza, la quale sempre impedir  di comprendere il passato come se fosse esistito fin dall'eternit . Unicamente in questa contraddizione di certezza e d'incertezza, ch'  il *discrimen* di ci  ch'  divenuto e cos  anche del passato, il passato pu  essere compreso».¹⁵

  su questa fondamentale concezione di fondo del divenire che avviene lo scontro tra Kierkegaard e la filosofia hegeliana che invece considera il passato sotto il profilo della necessit  ed   tutta impegnata a mostrare la razionalit  di questo accadere. Ma l'esistenza, che   questo concreto divenire della libert , non si lascia rinchiudere dentro gli angusti schemi del concetto che non possono rendere ragione di un divenire non-necessario.

La storia   un'unit  di metafisica e di casualit , di necessit  e di libert .   necessit  in quanto catena di eventi che raccoglie i fenomeni e impedisce loro di disperdersi nel nulla, collocandoli in un ordine determinato. Ma parallelamente   anche lo spazio della libert , del poter essere altrimenti, del divenire altro da come si  . Quest'unit  di metafisica e casualit  — come Kierkegaard la definisce ¹⁶ — si trova gi  nella vita dell'individuo, nella coscienza del singolo. La dimensione «metafisica»   data dal valore eterno della persona, mentre la casualit    la concreta finitezza dell'individuo, il suo appartenere a un ambiente, a un paese, a un'epoca determinata. Quest'ultimo aspetto non   un dato

¹⁵ BF, 241.

¹⁶ Cf. *Pap.* III A 1.

da cui liberarsi, ma al contrario è la situazione concreta in cui si è chiamati ad esprimere il proprio valore eterno e ad esercitare la propria libertà.

Qui ci è presentata una corrispondenza tra l'essere della storia e la struttura antropologica dell'esistenza: l'uomo e la sua vicenda sono intrisi della medesima dialettica tra attualità e possibilità, tra necessità e libertà, tra contestualità e originalità. La storia dunque non è né il meccanico venire alla luce di potenzialità già presenti, né una creazione dell'uomo del tutto libera. La libertà dell'uomo sta nella sua soggettività e lì vi è garantita, ma quando essa si oggettiva nell'azione esterna e diventa realtà concreta, essa non è più sotto il dominio dell'individuo, né finisce nell'indifferenziazione del caso: entra in un diverso ordine, quell'ordine metafisico che è «il nastro eterno dell'esistenza».

Esiste dunque una duplice dimensione della storicità di ogni individuo: esteriore e interiore. Ogni uomo possiede non solo una vicenda storica che è condizionata e talvolta necessitata dalle leggi esterne; accanto a questa, anzi all'interno di questa, egli possiede una storia interiore che gli appartiene del tutto per l'eternità. Questa sua storia interiore è ciò che ne fonda la dignità e che gli permette di non identificarsi mai del tutto con la propria fattualità esteriore. In ogni situazione, anche nella più disperata, egli non è inchiodato alla vicenda della sua concretezza, possiede in ogni momento la libertà interiore di aderire o di rifiutare la realtà, di assegnarle dei significati o di privarla di essi.¹⁷

La storia fattuale, quella «esteriore», nasce dalla vita interiore, dalle libere decisioni dell'individuo, ma essa non è in totale possesso dell'uomo: nel momento in cui una decisione, un cambiamento, si traduce in azione, essa entra nell'ordine oggettivo dell'esistenza, nel mondo delle cose, governato da leggi che spesso sfuggono al controllo dell'uomo. L'azione dell'uomo possiede così una sua propria autonomia rispetto al soggetto stesso, è la storia dell'umanità che accoglie le diverse azioni e le colloca entro il proprio movimento universale.¹⁸

¹⁷ Cf. *ES*, 53.

¹⁸ Cf. *ES*, 52.

Il dato fondamentale che emerge sembra essere questo: la storicità fondamentale di ogni individuo non può significare, neanche dal punto di vista della storia, l'identificazione dell'uomo con la sua fattualità esteriore, con il suo ruolo storico, con le opere compiute. Esiste cioè uno spazio umano, che è l'interiorità, che nessuno può togliere all'individuo: tutto può venir tolto all'uomo, tutto gli può venire espropriato, tutto la storia può fagocitare e cancellare, eppure resta un luogo assoluto nell'uomo di cui egli è responsabile in maniera assoluta ed è questo il luogo dell'incontro con sé stesso e con Dio. È questa la decisa negazione di quanto Hegel aveva affermato nelle sue «Lezioni di filosofia della storia»: «si segna spesso una differenza fra ciò che l'uomo è interiormente e le sue azioni. Nella storia ciò è falso: l'uomo s'identifica con la serie delle sue azioni».¹⁹ Ciò che Kierkegaard vede di particolarmente pericoloso nella prospettiva hegeliana è lo scomparire dell'individuo nel gorgo della storia universale che ha elevato a supremo criterio di esistenza non la decisione assoluta dell'individuo nella propria interiorità, ma il successo storico, il portare a termine il compito storico che ci è stato assegnato dalla Ragione universale. L'individuo non si preoccupa così della propria salvezza, che è l'unica cosa che stia realmente in suo potere, ma solo dell'avvenire storico-mondiale dell'umanità, nuovo mostro umano.

Dopo che la storia universale è apparsa sulla scena del mondo, nessuno vuole più restarne fuori: «Tutto, tutto vuol partecipare; ci s'immagina con la storia universale di aver un proprio compito nel tutto, nessuno vuol essere un singolo uomo esistente. (...) Si teme, diventando un singolo uomo esistente, di svanire senza lasciar traccia, senza che i giornali, tanto meno le riviste critiche, e meno ancora gli speculanti storico-mondiali se ne accorgano».²⁰

Una tale filosofia della storia misura il significato degli individui e delle azioni sul piano meramente quantitativo e così facendo elimina anche la differenza radicale tra il bene e il male sostituendola con determinazioni tipo «grandioso»,

¹⁹ HEGEL G.F.W., *Lezioni di filosofia della storia*, cit., p. 52.

²⁰ PC, 454.

«importante». Il confrontarsi continuamente con la storia universale rende incapaci di agire autenticamente. Ciò che importa è il realizzare dei risultati, e a questo scopo si sottomette ogni altro valore.²¹ Ma per Kierkegaard la struttura dell'azione è esattamente il contrario: ciò che conta è l'intenzione, è il «come» dell'agire e non solo il risultato non è in nostro potere, ma bisogna prescindere da esso nel momento della decisione assoluta e della passione infinita.

Ma la necessità dello sviluppo della storia universale non toglie solo il senso dell'agire dell'uomo, lo elimina del tutto perché ormai la storia è compiuta nel suo grado più alto che è lo spirito assoluto cioè il pensiero speculativo. L'unico compito rimasto all'uomo è dunque quello di sistemare le diverse determinazioni del pensiero: eliminando l'etica si è eliminato il futuro e l'unica dimensione dell'uomo resta quella della contemplazione del passato.

«Non resta più niente da vivere, niente da sperimentare, tutto è compiuto e il compito della speculazione è quello di catalogare, classificare, ordinare *methodice* le singole determinazioni del pensiero: non si ama, non si crede, non si agisce, ma si sa cos'è l'amore, cos'è la fede, e il problema è soltanto di indicare il loro posto nel sistema».²²

La storia universale eliminando il singolo come punto centrale, come categoria fondamentale attraverso cui ogni cosa deve passare, ha posto il genere umano come soggetto del proprio divenire.

Ma questo fatto pone, secondo Kierkegaard, un problema piuttosto rilevante: se davvero ciò che importa è soltanto il progresso del genere umano, perché la storia procede così lentamente, perché Dio non si affretta, ma si attarda ad attendere ogni uomo interessandosi infinitamente a ciascuno?

Con questo interrogativo viene messa in discussione l'identificazione diretta della storia dell'umanità con la storia della salvezza: il soggetto della storia della salvezza resta per il filosofo danese l'uomo singolo che cammina attraverso le

²¹ Cf. *PC*, 329.

²² *PC*, 448.

vie del peccato e della redenzione, senza identificare il ritmo della propria vita con quello dei successi o dei fallimenti storici.

La polemica nei confronti della storia universale ci appare così in tutta la sua durezza e la sua tagliente ironia, ma la condanna dell'assolutizzazione della storia lascia però aperti due problemi da analizzare: il rapporto della storicità personale con la storia dell'umanità e il significato teologico della storia.

Storicità personale e storia dell'umanità

Per quanto riguarda l'individuo Kierkegaard ha affermato decisamente come il suo essere sia un divenire continuo verso possibilità superiori da realizzare attraverso la sua libertà e come quindi la storia non sia per l'uomo né una condanna ad un destino sempre mutevole (anche se la temporalità resta una determinazione della peccaminosità), né un semplice campo d'azione neutro dove esercitare il proprio operare, ma sia invece la sua intima ricchezza, la sua costante possibilità di essere diverso dalla propria fattualità attuale. L'eterna dignità dell'uomo sta proprio nel fatto che egli può avere una storia, può cioè passare dalla necessità alla libertà, può uscire dalla semplice naturalità del suo esistere e sperimentare possibilità nuove e diverse.

L'uomo non può crearsi una storia da sé *ex novo*, né è in questo senso che può venir intesa la dignità dell'avere una storia. Ciò che egli può fare è, scegliendo se stesso, rendersi protagonista della propria vicenda, cioè assumerla su di sé nella propria ambiguità di necessità e di libertà. Questa «datità», che non è solo il limite dell'uomo, ma la condizione stessa del suo esistere (altrimenti egli sarebbe pura possibilità), è costituita non solo dalla base materiale della sua esistenza o dalla sua collocazione geografica, ma soprattutto dalla relazione che lo lega agli altri uomini e all'umanità. Scegliendo se stesso, l'uomo si sprofonda nella propria radice che lo collega alla storia della sua stirpe e che in qualche modo lo fa essere ciò che egli è. Il momento della decisione, che rappresenta la massima sospensione dell'esteriorità, è

l'attimo in cui invece si ritrova il senso della propria origine e provenienza.²³

L'individuo pur essendo legato intrinsecamente alla vita della specie e alla sua storia, però non si identifica in essa, ma rappresenta un inizio assoluto; egli deve ricominciare sempre da capo la storia dell'umanità. Il compito dell'uomo non è quello di «montare sul treno della propria generazione» vivendo questa frazione di storia universale e trovando il proprio senso in essa:

«Così fermenta e ribolle la vita della generazione, senza soste, benché tutto sia un vortice, si sente lo squillo della carica, il rintocco della campana, che significa il Singolo che ora, ora in questo secondo, scansati: scaccia tutto da te, la riflessione, la tranquilla meditazione, il pensiero riposante dell'eternità, altrimenti arrivi troppo tardi, così che non arrivi con la spedizione della generazione che proprio ora sta passando».²⁴

È di nuovo chiara la polemica nei confronti della storia universale che è del tutto indifferente alla soggettività singolare. Ciò che Kierkegaard qui vuole affermare non è la possibilità per l'uomo di cominciare tutto da capo in senso assoluto indipendentemente dalla sua collocazione, bensì la possibilità, dentro la propria concretezza, di innalzarsi sopra di essa nella propria interiorità. Mentre l'uomo non è responsabile della propria nascita storica, è però assolutamente responsabile della propria nascita come «uomo nuovo» dentro ogni condizione.

Potrebbe sembrare, da questa complessiva preoccupazione di ritagliare uno spazio di libertà all'interiorità umana dentro la storia, che Kierkegaard concepisca la storia personale (fatta dall'«azione interiore») come il luogo dell'etica e della libertà, e la storia dell'umanità (la solidificazione delle «azioni esteriori») come il regno del potere e della necessità.

In questa prospettiva la storia del genere umano sarebbe una pura determinazione quantitativa, una fattualità necessaria da superarsi nella libertà interiore, un vortice dominato

²³ Cf. ES, 95.

²⁴ SK, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in SK, *Scritti sulla comunicazione*, cit., pp. 77-78.

dalla casualità privo di ogni intenzionalità etica, semplice cronistoria della bestialità umana.

Analizzando più a fondo il rapporto tra individuo e specie possiamo notare invece come l'appartenenza alla specie non rappresenti solo una condizione da superare, ma esprima anche un *compito* da realizzare e cioè quello di ripetere in sé la storia della specie.

«In ogni momento la situazione è che l'individuo è se stesso e la specie. Questa è la perfezione dell'uomo vista come stato. Nello stesso tempo questa è una contraddizione; una contraddizione, però è sempre l'espressione di un compito; compito comporta movimento, e un movimento che ha come termine, a cui è diretto, il medesimo compito che, appunto come il medesimo, si trovava già a essere dato, è un movimento storico. Così l'individuo ha una storia; ma se l'individuo appartiene alla storia, vi appartiene anche la specie. Ogni individuo ha la stessa perfezione e proprio per questo non è possibile che gli individui si stacchino l'uno dall'altro come numeri, né che il concetto della specie diventi un fantasma. Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia di tutti gli altri individui, anzi, altrettanto quanto alla storia propria. La perfezione dell'individuo in se stesso è perciò la partecipazione perfetta al tutto. Nessun individuo è indifferente verso la storia della specie, né la specie verso la storia di alcun individuo. Mentre la storia della specie procede, l'individuo comincia continuamente da capo, perché egli è se stesso e la specie, e perciò ripete la storia della specie».²⁵

Il compito di ripetere la storia della specie, che è la storia del peccato e della perdizione del genere umano, posto all'individuo, ci impedisce di pensare che la storia dell'umanità sia del tutto eterogenea alla storia del singolo e ne costituisca solo la materia bruta. Dalle parole di Kierkegaard sembra invece di poter cogliere una stretta analogia tra queste due dimensioni, in quanto entrambe sembrano essere un misto di «metafisica e di casualità», di «necessità e di libertà». Allora tutta la storia è questa sintesi e ogni storia possiede questa duplicità. Non è possibile pensare ad una storia dell'uomo in cui la storia interiore sia caratterizzata dalla libertà e quella esteriore condannata alla necessità, perché la storia cosiddetta esteriore è il prodotto di altrettante storie individuali e quindi in parte libere, e la storia

²⁵ CA, 122.

interiore contiene un dato necessario che gli deriva dalla propria esteriorità. Dunque anche nella storia del mondo esiste una libertà che non è semplicemente relativa come quella umana ma è assoluta: è la libertà di Dio che non è la somma delle libertà umane agenti nella storia, ma il fondamento di esse, qualitativamente diverso da esse.²⁶

Neanche la storia universale si muove dunque secondo una necessità assoluta, ma in forza di un atto divino di totale gratuità, ed è sulla base di esso che si fonda la possibilità di libertà del singolo e non certo su una forza propria. La polemica contro la storia universale nasce proprio dal tentativo hegeliano di identificare l'opera di Dio nella storia con la storia stessa, facendo quindi di essa il tribunale assoluto.

La storia universale ha eliminato Dio elevando la ragione a criterio supremo in grado di giudicare e di comprendere il senso assoluto dello sviluppo cosmico. Kierkegaard non nega che anche la storia del mondo abbia un «senso» e un'etica, egli nega che questo possa venir dato o anche solo colto da uno spirito finito che non sta fuori dalla storia, ma dentro di essa: «io non nego che l'etica si trovi nella storia universale, come dappertutto dove c'è Dio; ma nego soltanto che uno spirito finito possa vedervela; dico che sarebbe una pretesa sfacciata il volervela vedere; ciò che può facilmente portare al risultato di far perdere allo speculante il senso dell'etica».²⁷

Kierkegaard non vuole negare la storia universale, ma la vuole restituire al suo legittimo Signore che solo può coglierne la complessità e orientarla verso la salvezza.

L'assolutizzazione della storia universale ha divinizzato il divenire immanente e ha eliminato la sovranità di Dio sul mondo. Ma la scena del mondo appartiene essenzialmente a Dio perché solo lui può esserne spettatore, mentre l'uomo nella sua finitezza e particolarità non può che essere solo un attore.²⁸

²⁶ In un brano già citato delle «Briciole» questo era emerso chiaramente: «Il divenire di natura più speciale della storia avviene per opera di una causa che opera in modo relativamente libero, che a sua volta rimanda in definitiva a una causa che opera in modo assolutamente libero» (BF, 240).

²⁷ PC, 333.

²⁸ PC, 342.

Dall'analisi di questi passi sembrerebbe di poter affermare con certezza che anche la storia dell'umanità, che si intreccia con quella dell'individuo, condizionandola ma non determinandola, ha nella filosofia kierkegaardiana un «senso», non un senso umano che possa essere colto dall'individuo finito, ma un significato teologico che Dio solo può cogliere, avendola Egli creata e intervenendo in essa. La storia mondiale sarebbe così un misto di necessità e di libertà: la necessità sarebbe costituita dalle concrezioni delle azioni umane che oggettivandosi sfuggono al potere della soggettività personale ed entrano in un ordine di cose dotato di proprie leggi.

Questa necessità non sarebbe però una necessità di tipo metafisico, ma sarebbe l'attualità dell'accaduto che come già visto conserva, nell'azione relativamente libera degli individui e assolutamente creativa di Dio, ulteriori possibilità.

L'intervento di Dio nella storia, ossia la «Provvidenza», non deve però far pensare a una giustificazione divina di ogni fatto accaduto, questo significherebbe una nuova divinizzazione della storia che è qui rifiutata decisamente.

A questo proposito occorre sottolineare come Kierkegaard per sua esplicita ammissione non abbia mai affrontato sistematicamente il problema del senso della storia dell'umanità, teso com'era a sottolineare la centralità della soggettività e della decisione singolare che invece venivano del tutto ignorate dall'esaltazione della storia universale e dallo storicismo dominante nella sua epoca.

Da un lato dunque si afferma il «senso» del processo storico, senso che non è mai oggettivo ma dato da una soggettività che in questo caso è divina, la quale non solo interviene nello sviluppo, ma ne vuol mantenere la tensione verso il progresso: «Dio infatti intende prendere parte allo sviluppo del mondo (e per questo nessuno lo può rimproverare), vuol dare una mano, vuole mantenere il genere umano in progresso».²⁹ Dall'altro però si vuole assolutamente evitare che allo sviluppo storico sia riconosciuta la capacità di dar vita a una qualità diversa della vita che può essere data solo dalla decisione del singolo e dal suo rapporto a Dio.

²⁹ EC, 734.

La storia dell'umanità non può in alcun modo intaccare la responsabilità personale né offrire soluzione alla sua originaria domanda di senso. A questo riguardo, e non perciò per quanto concerne l'organizzazione materiale o sociale della vita, lo sviluppo storico sembra segnato dal regresso più che dal progresso.³⁰

Ciò che insomma sembra di poter affermare è l'esistenza di una distinzione precisa tra la considerazione della realtà storica dal punto di vista extra-soggettivo (che non è l'oggettività impersonale, ma la soggettività divina, sola capace di dare ragione del «tutto»), che però di fatto non ci appartiene anche se ci sostiene, e la considerazione soggettiva che è una considerazione che ha sempre intento «edificante», essendo la soggettività sempre la lenta costruzione della soggettività.

Ora, secondo Kierkegaard, non c'è niente di più diseducativo e deresponsabilizzante per l'uomo che lo storicismo dilagante che vorrebbe fondare su una presunta oggettività storica il senso dell'individuo. È di fronte a questa cultura che il filosofo danese reagisce mostrando la vacuità del sapere storico e della storia stessa per fondare la salvezza o la perdizione del singolo. Questo intento religioso che si esprime nella dialettica continua, va tenuto costantemente presente.

Nell'assolutizzazione della storia universale c'è il tentativo implicito di guadagnarsi la salvezza sul terreno dell'azione storica, facendo valere di fronte a Dio i propri risultati e i propri successi. Questo tipo di prospettiva costituisce un indubbio ostacolo per un rapporto autentico con Dio in cui l'uomo si deve presentare di fronte al proprio creatore riconoscendo in pieno la propria impotenza e la propria povertà, mettendosi «nudo davanti a Dio».

Ciò che l'autore condanna è ancora la tentazione di ancorare la decisione assoluta a qualche certezza terrena, sia

³⁰ «L'umanità nel corso delle generazioni è diventata sempre più insulsa. Questo dipende dal fatto che è cresciuta soltanto in direzione della razionalità, della razionalità finita. Ma questo progresso è in un senso più profondo talmente ambiguo, ch'è un regresso, un vero regresso dall'Assoluto, dall'impressione dell'idea dell'Assoluto: ed è un progresso nel senso di intendersela sempre più con ciò ch'è relativo e mediocre, con ciò che è "fino ad un certo punto". Così si vede anche facilmente che questo progresso è una caduta da ciò che è eterno» (*Pap.* XI² A 205).

essa costituita dalle verità razionali o dalle realtà storiche.

All'uomo invece è chiesto il rischio totale, è chiesto di credere nel paradosso, e il paradosso significa anche il non-senso di tutto il gran polverone della storia per cui le generazioni si affaticano, mentre a Dio interessa la scelta di ciascuno, l'assenso di ogni uomo al progetto che Egli ha su di lui.

Il cercare rifugio nella storia significa per Kierkegaard il nascondersi dietro le mediazioni storiche per non affrontare la «contemporaneità» con Cristo, l'Eterno-nel-tempo, significa cioè evitare l'incontro diretto col Dio che esige radicalità. Sotto questo profilo, relativamente cioè all'incontro dell'uomo con l'idea e con l'Eterno, la prospettiva storica è fuorviante perché ci pone di fronte a semplici oggettivazioni e non all'alterità totale che pone il contrasto tra due «qualità» diverse. È su questo piano che Kierkegaard giudica il processo storico come un progressivo allontanarsi dall'essenzialità, ma questo non può essere inteso oggettivamente, come se cioè potesse esistere un punto della storia più o meno vicino all'Eterno (cosa che contraddirebbe tutta la filosofia kierkegaardiana), ma va compreso dal punto di vista soggettivo. Ciò significa che l'uomo non deve giocare la propria vocazione infinita altrove che nell'Assoluto, evitando di inseguire la finitezza.

«Si è paragonata spesso la storia a un processo chimico. Compreso giustamente — ma solo così — il paragone può essere perfettamente calzante. Si parla di un processo di filtrazione; l'acqua vien filtrata, e per tal processo depone le parti di impurità. In senso tutt'affatto opposto la storia è un processo. L'idea viene introdotta e si svolge così nel processo storico. Ma questo, purtroppo non consiste in ciò che (ridicola pretesa!) l'idea venga più chiaramente esplicata giacché essa non fu mai tanto pura come al suo primo apparire; no, consiste in ciò, che di grado in grado l'idea viene sempre più guastata, falsata, diluita a mera chiacchiera, resa inservibile, così che avviene proprio il contrario che una filtrazione, giacché le si vengono aggiungendo gli elementi di impurità che originariamente mancavano, sino a che, alla fine, per l'opera ininterrotta di lunghe generazioni esaltantisi a vicenda, le cose giungono a tal punto che l'idea è svanita e il suo diretto opposto s'è elevato ad "idea", che deve essere il risultato del processo storico da cui l'idea doveva essere rischiarata e nobilitata».³¹

³¹ OR, 149.

Se considerata nel contesto della prospettiva di Kierkegaard questa affermazione non può venir intesa come un'identificazione sic et simpliciter della storia con un processo di necessaria degenerazione dell'idea, perché saremmo costretti ad ammettere che uno sviluppo quantitativo è in grado di incidere sulla «qualità» di un'idea, cosa che per il nostro autore non è accettabile. Ciò che qui si intende dire è che il cercare di risalire dalla storia all'idea è impossibile, perché ogni realizzazione essendo parziale e non esaurendo mai tutta la possibilità dell'idea, non può dare pienamente ragione di essa. E in questo senso l'oggettivazione storica costituisce un processo di allontanamento dall'idea, proprio perché Kierkegaard rifiuta decisamente la concezione hegeliana della verità per cui «il vero è l'intero».³²

Questa interpretazione non deriva solo consequenzialmente dalla globale prospettiva di Kierkegaard, ma ci è testimoniata dal fatto che in un altro passo della sua opera egli affida alla storia proprio quella funzione di purificazione che altrove le nega:

«Solo la storia purifica l'aria. (...) Quando tutti codesti uomini "reali" se ne saranno andati e non staranno più a scocciarmi perché morti, sepolti e dimenticati, come se non fossero mai esistiti: allora resterà Lui, Lui, che la storia elesse e che umilmente dovè sopportare i tormenti della contemporaneità».³³

La storia dunque non può incidere né positivamente né negativamente sulla qualità dell'idea e dell'Eterno, può però ostacolarne la comprensione da parte dell'uomo quando essa pretende di porsi come criterio veritativo di essa. Ecco perché la storia non può offrire all'uomo né gli strumenti per conoscere la verità assoluta, né per conoscere se stessa nella propria dimensione autentica che è quella di essere una sostanziale commistione di necessità e libertà. Per questo l'organo di conoscenza dell'intima essenza della storia non

³² «Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto deve si dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso» (HEGEL G.F.W., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1974, vol. I, p. 15).

³³ *Pap.* IX A 133.

può essere la ragione sistematica che coglie solo il necessario concatenarsi degli eventi. Al suo sguardo sfugge la dinamica della libertà, della dialettica tra realtà e possibilità. Questo movimento è comprensibile solo con la fede perché la fede contiene in sé l'incertezza stessa del divenire. Il suo passare da una realtà finita a una possibilità infinita.³⁴

Continuamente la concezione della storia di Kierkegaard lascia trasparire un'intima radice teologica: dalla storia dell'uomo intesa come «divenire» singolare e «divenire» cristiani, alla storia dell'umanità come luogo di azione della Provvidenza che solo è in grado di conferirle senso, allo strumento stesso di conoscenza della storia che non è il sapere storico, ma la fede.

Cristianesimo e storia

Abbiamo già sottolineato lo stretto rapporto che c'è tra il Cristianesimo e la storia personale. Quella che è stata definita la fenomenologia dello spirito singolare e soggettivo non è che un cammino reale, immerso nel tempo e nella storia, dell'uomo verso il proprio essere più profondo che gli è dato solo dal rapporto a Dio.

Tutta l'opera di Kierkegaard è centrata su questo concetto: non si è cristiani «naturalmente», magari per nascita oppure una volta per tutte, lo si *diventa* quotidianamente. Il Cristianesimo è il diventare cristiani.³⁵

Con questo non si afferma assolutamente che il Cristianesimo sia una semplice aspirazione soggettiva mai realizzata,³⁶ bensì che convertirsi al Cristianesimo sia un reale «farsi» cristiani e non il semplice assumere una denominazione, senza trasformare la propria esistenza.

³⁴ Cf. BF, 242.

³⁵ «La determinazione "cristiano" è precisamente quella di cui si deve dire nel modo più assoluto che non si nasce con essa; al contrario essa è ciò che si deve *diventare*, ciò che si deve divenire» (LA, 358 in nota).

³⁶ «Il Cristianesimo esiste prima ch'esista qualsiasi cristiano, esso deve esistere perché qualcuno possa diventare cristiano; esso contiene la determinazione che dà il criterio per verificare se qualcuno è diventato cristiano; esso mantiene la sua consistenza oggettiva indipendentemente da tutti i credenti, mentre nello stesso tempo costituisce l'interiorità dei credenti» (LA, 341).

Questa storia personale, che è la singola storia della salvezza, non si pone come sviluppo naturale della umanità di ciascuno. Esiste certamente una vocazione originaria dell'uomo ad essere figlio di Dio, ma il peccato originale ha pervertito questa chiamata e ha istituito una natura «decaduta».³⁷ Non è possibile allora pensare che il Cristianesimo nasca «naturalmente» dalla condizione umana, sia cioè deducibile da essa o si ponga in una linea di continuità con essa.

Kierkegaard insiste con forza su questo: il Cristianesimo, cioè la restaurazione della natura umana decaduta, la vivificazione di questa esistenza dominata dal peccato non può non passare attraverso la morte di questa condizione umana:

«Questa vivificazione dello spirito non è una sublimazione *diretta* della vita naturale dell'uomo in una sua continuazione e coerenza *immediata*. (...) La morte interviene: questo è l'insegnamento del Cristianesimo. Tu devi morire: lo Spirito che vivifica è proprio quello che ti uccide».³⁸

Ma in questa vita la mortificazione della ragione, delle speranze umane, dell'egoismo non potrà mai essere totale fino alla morte vera e così la vivificazione della fede, della speranza, della carità non potrà essere completa. La storia dell'uomo è dunque questa dialettica continua, estenuante tra l'uomo nuovo che cerca di annientare quello vecchio e l'uomo vecchio che cerca di sopravvivere. La storia dell'uomo è la storia del suo diventare cristiano, della sua conversione e del suo vivere la tensione del già e del non-ancora.

Kierkegaard rifiuta con la sua concezione della storicità ogni riduzione della religione a esperienza sentimentale o a fatto immediatamente naturale: il Cristianesimo deve farsi carne e per far questo non può non dilaniare la carne dell'uomo.

Ma come nella storia personale di ciascuno il Cristianesimo non può essere considerato in continuità naturale, così anche nella storia dell'uomo il Cristianesimo non può essere

³⁷ «La concezione del Cristianesimo è che l'uomo è uno spirito decaduto» (*Pap. XI¹ A 209*).

³⁸ SK, *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, in SK, *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, p. 934.

giudicato un semplice «sviluppo» della determinazione della natura umana.³⁹ Ciò che qui viene rifiutato decisamente è il tentativo di concepire il Cristianesimo come un «momento» dentro la storia universale, cioè come un evento storico, certamente rivoluzionario e significativo, ma comunque non qualitativamente diverso dagli altri e superato dai momenti successivi. Questa è la concezione della filosofia hegeliana che va di pari passo alla considerazione della fede come «immediatezza» da superarsi nel sapere speculativo.⁴⁰

La storia universale, questo mostro onnivoro che tutto vuole fagocitare ponendosi come sviluppo assoluto dell'assoluto, si è posta sul piano della più piatta immanenza e non può certo dar ragione di una realtà trascendente che entra in essa facendosi storia ma restando irriducibile ad essa: la storia universale trasforma l'Eterno che si è fatto nel tempo ad un momento del tempo nel proprio eterno sviluppo. Ogni momento storico per la filosofia hegeliana non è che una determinazione della soggettività impersonale e così il Cristianesimo da fondamento dell'uomo e della sua soggettività è diventato semplice espressione e fenomeno, per giunta transitorio, di essa. L'irriducibile trascendenza del Cristianesimo capovolge la considerazione hegeliana della storia universale: il Cristianesimo non è un semplice «momento» della storia universale, ma esso è la «chiave di volta» della storia del mondo.

Se la storia è unità di tempo e di eternità, l'assimilare l'Eterno allo sviluppo infinito del tempo significa rendere

³⁹ Cf. *PC*, 571.

⁴⁰ «La filosofia hegeliana storicizzante dell'identità si dispiega come un processo della storia universale in modo che non è il singolo individuo che sviluppa da se stesso, ma (è) l'umanità come soggettività la quale dentro di sé contiene tutti i momenti di sviluppo nell'identità diretta di soggetto-oggetto. In nessun momento non c'è un punto di partenza trascendente che stia qualitativamente incrollabile così che la considerazione e concezione inversa non lo veda dentro quell'ambito della soggettività (dell'umanità). Ogni nuovo punto di partenza è, nell'istante seguente, un momento del processo e si presenta unicamente in modo da essere soltanto una determinazione della soggettività invadente, la quale è l'umanità, il genere umano. Il Cristianesimo ora si proclama di essere un punto di partenza trascendente, di essere una rivelazione in modo che l'immanenza non potrebbe per tutta l'eternità assimilarsi questo punto di partenza e ridurlo a momento. Se ora questo paradosso qualitativo deve stare qualitativamente incrollabile, non c'è affatto posto per il processo della storia universale» (*LA*, 343).

impossibile la storia stessa che, come ogni divenire, è un movimento rispetto a qualcosa di permanente. Questo elemento stabile non è deducibile dalla storia per «sottrazione», esso è di una qualità totalmente diversa e solo per questo può renderla possibile.

Il Cristianesimo è dunque la spiegazione della storia come possibilità concessa all'uomo di scegliere se stesso e la propria salvezza e di incamminarsi verso di essa, però il Cristianesimo è anche il farsi nel tempo dell'Eterno, l'ingresso nella storia del Dio fatto uomo, il Cristo. A questo proposito Kierkegaard introduce una distinzione fondamentale: quella tra *storia profana* e *storia «sacra»*. La storia sacra è propriamente la vita terrena di Cristo la quale è sì storia (in quanto sottoposta alle determinazioni temporali e alla collocazione cronologica), ma storia sacra, cioè evento non paragonabile agli altri, né deducibile dal passato.⁴¹

Nell'analisi del rapporto tra il Cristianesimo e la storia Kierkegaard vuole sottolineare due aspetti fondamentali: da un lato il fatto *reale* dell'ingresso di Dio nella storia che ha permesso all'uomo di incontrare Dio nella storia concreta, dall'altro l'irriducibilità assoluta di Dio alla storia che impedisce di trasformare la storia da luogo di incontro con l'eterno a momento fondativo dell'eterno.

Il primo aspetto è accentuato dialetticamente nei confronti di chi vuole assimilare l'idealità del Cristianesimo all'idealità della poesia o della sapienza greca per cui l'Eterno non può venir colto nella realtà ma solo nel pensiero, nella poesia, nel ricordo. Il paradosso del Cristianesimo non è l'unione ideale di Dio con l'uomo in una persona astratta, «l'uomo-Dio è l'unità reale di Dio e di un uomo singolo in una situazione storica reale».⁴² Non è sufficiente affermare l'alterità qualitativa tra l'eternità e la temporalità, se poi queste due dimensioni procedono parallelamente e non si incontrano mai realmente tranne che nel pensiero dell'uomo. In questa prospettiva l'uomo per raggiungere l'eternità dovrebbe fuggire la vita e rifugiarsi nell'astrazione, condannando la temporalità al non-essere. Il Cristianesimo invece è

⁴¹ Cf. EC, 801.

⁴² EC, 752.

la rottura traumatica della separazione tra i due regni, pone l'incontro reale dell'eternità e della temporalità nella storia, e pone il compito di vivere l'idealità nella realtà. Dio non abbandona l'esistenza alla propria caducità, ma la «spezza» per richiamarla a sé.

È sulla base dell'affermazione della *storicità* del Cristianesimo che viene risolto il cosiddetto «problema di Lessing» affrontato nelle «Briciole di filosofia», se cioè si possa dare un punto di partenza storico per la salvezza eterna. Viene affermata anche a questo proposito la libertà fondamentale dell'uomo e la sua assoluta responsabilità nei confronti del proprio destino eterno. È nella storia di ogni uomo, e non nella sua fantasia, che ciascuno deve *decidere* ed in questa decisione «storica» egli si gioca l'eternità:

«il Cristianesimo è l'unico fenomeno storico il quale, malgrado la sua realtà storica, anzi precisamente grazie alla sua realtà storica, ha voluto essere per l'individuo il punto di partenza della sua certezza eterna, ha voluto interessarlo ben altrimenti che dal punto di vista puramente storico, ha voluto fondare la sua felicità eterna nel suo rapporto a qualcosa di storico».⁴³

La storicità di questo «momento» non è però identificabile con una porzione del tempo spazialisticamente inteso, ma rappresenta il punto di contatto del tempo e dell'eternità reso possibile nell'esistenza dell'uomo dalla venuta di Dio nella storia. La storicità di questo «momento» non è allora l'essere collocato nella storia del mondo, ma è l'essere «contemporanei» alla storia sacra. Affinché la storia sacra, cioè la vita di Cristo, possa rapportarsi in contemporaneità con tutta la storia, è necessario che essa, pur essendo collocata in un tempo determinato, non appartenga però in senso pieno alla storia del mondo: essendo di qualità diversa, essa resta fuori dalla storia, «ne rimane fuori come il segno eterno secondo il quale ogni generazione sarà giudicata».⁴⁴

Questa è la seconda accentuazione dialettica di Kierkegaard: affermata la «storicità» del Cristianesimo contro coloro che vogliono ridurlo a fatto di pensiero o di sentimen-

⁴³ BF, 257.

⁴⁴ Pap. IX A 59.

to, nega la «storia» del Cristianesimo, e afferma la sua immutabilità per l'uomo e la sua alterità rispetto alla storia del mondo. Ciò che insomma si vuol negare è che il luogo di manifestazione dell'Eterno (la storia) possa diventare il criterio sulla base del quale giudicarne la verità.

La polemica contro la storia del Cristianesimo è la polemica contro chi pretende di giudicare la verità dell'idea sulla base della sua storia o contro chi vuole rapportarsi all'idea attraverso la processualità storica. La «qualità» diversa del Cristianesimo non permette che lo sviluppo quantitativo delle oggettivazioni dell'idea possa aggiungere o togliere qualcosa alla verità.

«La realtà cristiana non ha storia, poiché il Cristianesimo è il paradosso che Dio una volta ha preso esistenza nel tempo. Questo è un urto, ma anche un punto di partenza; sia che si tratti di 1800 anni fa o di ieri, si può diventare contemporanei egualmente. Come la stella polare non cambia mai di posizione e perciò non ha la storia, così questo paradosso sta incrollabile ed anche se il Cristianesimo esistesse da 10.000 anni non si potrebbe in senso decisivo andare più in là dei contemporanei. Qui la distanza non va misurata con il metro quantitativo del tempo e dello spazio, poiché essa è una decisione qualitativa, un paradosso. La storia del Cristianesimo non si rapporta affatto direttamente a questa realtà cristiana, come l'esistenza di un albero con la crescita si rapporta al seme. La realtà cristiana è il prodotto di una decisione eterna a cui non si deve aggiungere né sottrarre nulla e ogni generazione così come ogni individuo, se è cristiano veramente, deve cominciare di là, da quel paradosso. Non si comincia dal punto dov'è arrivata la generazione precedente, ma dall'inizio».⁴⁵

Ciò che Kierkegaard sottolinea a proposito di ogni storia, fosse anche la storia del Cristianesimo, è sempre il medesimo punto che a lui sta a cuore; la salvezza di ogni uomo si fonda sulla decisione assoluta di aderire alla Grazia di Dio, in questo rapporto assoluto ogni mediazione è fuorviante perché la radicalità della scelta è determinata dalla tensione dialettica massima: da una parte l'infinità di Dio, dall'altra la nullità dell'uomo. Se questa è la «situazione» immutabile del rapporto tra l'uomo e Dio, occorre ristabilire la signoria di questa verità eliminando ogni cosa che può frapponersi nel mezzo.

⁴⁵ LA, 214.

Kierkegaard applica alla storia del Cristianesimo lo stesso giudizio che aveva espresso sulla storia universale nel suo rapporto con la verità. La serie delle oggettivazioni storiche, nel suo porsi come significative per la verità, non fa che offuscare l'idea e allontanare l'uomo da essa; per questo nel rapporto con l'Assoluto è necessario eliminare ogni mediazione storica.

È essenziale chiarire che, quando Kierkegaard usa il termine «mediazione», si riferisce con questo alla mediazione hegeliana, cioè a quello che, secondo lui, è l'identificazione della verità con le sue espressioni storiche. Confrontare se stessi con la «storia del Cristianesimo» non crea quella situazione paradossale di dialettica infinita che per Kierkegaard è necessaria per un'autentica scelta di fede.

Ciò non vuol dire però che in assoluto il filosofo danese sia sostenitore di un rapporto «diretto» e «immediato» con Dio. Tutt'altro, la verità non si coglie mai in modo diretto, ma sempre dialetticamente per cui la finitezza, la storia, è mantenuta nel contrasto e solo nel contrasto l'infinito può autenticamente manifestarsi ed essere scelto.

Se la storia non può aggiungere nulla all'idea, essa non può neppure togliervi qualcosa, però quando pretende di porsi come «costitutiva» del senso dell'esistenza essa non fa che condannare l'uomo alla finitezza e impedirgli di trovare un orientamento assoluto.

Si stabilisce così un'analogia tra il rapporto tra Dio e la storia umana e il rapporto tra l'uomo e la propria storia.

La storia sacra, cioè la vita dell'uomo-Dio, è un qualcosa che *si fa nella storia*, che *non appartiene ad essa*, ma che *dà senso alla storia*. Sono queste le caratteristiche dell'Incarnazione di Cristo che l'uomo deve imitare nella propria vita. Il «momento» in cui si realizza l'incontro tra il tempo e l'eternità, la comunione tra l'uomo e Dio, è una «ripresa» dell'Incarnazione: la decisione (che in termini religiosi potremmo chiamare «conversione») *si fa nella storia, non appartiene ad essa* (nel senso che non è deducibile da essa), *ma è l'unica a dare senso alla storia*. Questo parallelo tra il Cristo e il sé fonda la possibilità di una nuova qualità della storia fondata sul concetto di «ripresa».⁴⁶

⁴⁶ Il termine danese «Gjentagelse», che è anche il titolo di un'opera di Kierkegaard del 1843, è tradotto in italiano con «ripresa» o «ripetizione».

Il concetto di ripresa è una categoria fondamentale all'interno del pensiero kierkegaardiano. Essa significa la «ripetizione» di un'azione, già avvenuta, a un livello più elevato, il recupero di una realtà già data in un vissuto esistenziale rinnovato.

Per chiarire questo concetto, Kierkegaard si rifà alla «reminiscenza» greca.⁴⁷ Anche la reminiscenza è un modo di congiungersi alla realtà autentica, alla verità, superando la nostra finitezza, ma essa è un movimento all'indietro, un uscire dalla realtà presente per immergersi in un essere passato. La ripresa al contrario è un movimento in avanti, è un ripetere ciò che è già stato (se non fosse stato non lo potremmo ripetere) nella libertà della scelta e non più nella sua necessità di essere accaduto. La ripresa è il movimento con cui noi solleviamo la realtà presente al livello della sua possibilità più alta. Per Kierkegaard non esiste una libertà infinita concessa all'uomo di creare un essere *ex novo* con le sue mani. All'uomo è data una realtà, l'uomo stesso è dato ad una realtà. La libertà sta allora nel riprendere questa realtà data che appartiene alla necessità e, scegliendola, trasportarla nel regno della libertà, nel regno del poter essere altrimenti da come si è.

La storia, allora, non è né una creazione assoluta dell'uomo, né la prigionia a cui egli resta consegnato: è il movimento in avanti con cui l'uomo raccoglie ciò che esiste attorno a sé e lo riproduce nella sua idealità. L'idealità della storia non è uno stadio utopico fuori di essa, è al contrario la sua possibilità di essere scelta da parte dell'uomo e non solo subita.

Con la «ripresa» è allora possibile per il singolo vivere «soggettivamente» la propria storia in cui i rapporti e le azioni siano caratterizzati dall'idealità e dalla gratuità e la finitezza sia liberata dalla propria schiavitù, ripetere l'azione significa liberarla dalle accidentalità cui essa era soggetta e affermarne il valore eterno.

È quasi l'inizio di una nuova storia scritta tutta al futuro invece che al passato, ma è precisamente questo, secondo Kierkegaard, il senso della storia nel Cristianesimo:

⁴⁷ Cf. *RI*, 21.

«Per quel che riguarda lo sviluppo della filosofia della storia, è molto importante notare che ciò che tanto preoccupava l'antichità, la preesistenza, è diventato nel Cristianesimo la post-esistenza. I Pagani ricorrevano alla preesistenza per spiegare l'esistenza, il Cristianesimo ricorre alla post-esistenza. Questo dipende dal fatto che l'essenza del Cristianesimo è il "futurico" e l'essenza del Paganesimo è il "presentico". (...) Questa è la chiave di volta della storia universale. Il Cristianesimo è la religione del futuro, il Paganesimo era del presente o del passato (preesistenza). Anche il Giudaismo era troppo del presente nonostante il suo carattere profetico, era un *futurum in praesenti*; il Cristianesimo è un *praesens in futuro*».⁴⁸

Dio ha spezzato la storia dell'umanità con il suo ingresso nella storia dell'uomo e ha nascosto in essa il seme della possibilità di una qualità diversa della storia segnata dalla carità, il che non coincide minimamente con il progresso mondano, così l'uomo può raccogliere e far suo questo seme dentro la propria storia — attraverso la «ripresa».⁴⁹ La storia, così, da considerazione retrospettiva diventa sguardo sul futuro segnato da nuove possibilità attuantesi nel presente ma mai esaurite. Come la storia del mondo è spezzata dall'Incarnazione in due parti: il passato, cioè la storia della peccaminosità, e il futuro, cioè la storia della redenzione, così anche la storia dell'uomo è spezzata dal «momento» della libertà nel passato dell'attualità e nel futuro della possibilità.

Ecco allora che in questa prospettiva in Kierkegaard non esistono due storie separate (quella interiore e quella universale), ma esiste un'oggettività storica che può essere assunta liberamente dal soggetto e trasformata in una possibilità più alta. In questo senso la considerazione puramente oggettiva del processo storico non può che offrirci il desolante quadro di una fiumana dominata dalla necessità che lasciata a se stessa non può che allontanarsi dall'idealità.

⁴⁸ Pap. VIII A 147 e VIII A 305.

⁴⁹ Questo concetto è assimilato dal Löwith a quello cristiano di rinascita: «Kierkegaard ha spazzato via diciotto secoli di storia ed ha escogitato nel concetto della «ripresa» una possibilità di riprendere la storia dalla caduta del Cristianesimo, divenuto storico, al suo inizio nell'appropriazione credente del messaggio cristiano. Come qualsiasi appropriazione singolare quest'inizio non è una realtà storica trascorsa, ma una possibilità esistenziale ognora sussistente e indipendente dalle situazioni storiche che sempre cambiano. La ripresa è come un riprendersi personale dallo stato di caduta nel mondo esteriore, un ricordarsi, che è parimenti un diventar interiore. (...) Essa è una spiegazione del concetto cristiano della rinascita» (LÖWITH K., *Quel singolo*, in AA. Vv., *Studi kierkegaardiani*, Brescia 1957, pp. 199-200).

Non esiste dunque un progresso qualitativo della storia capace di creare una coscienza superiore dell'umanità; la sua considerazione della storia è squisitamente teologica e non può ammettere che esistano momenti storici che più si avvicinano all'Assoluto: ogni epoca mantiene una distanza teologica infinita da Dio testimoniata dalla solitudine e dalla nudità della Croce del Cristo. Kierkegaard vede con lucidità il pericolo insito nella concezione di chi sbrigativamente afferma il progresso soggettivo dell'uomo (cioè il progresso nel suo rapporto a Dio, ma anche nella sua umanità): questa prospettiva nasconde in sé il pericolo della divinizzazione dell'uomo attraverso la sua storia. Nel rapporto con Dio e con se stesso l'uomo comincia sempre da capo e solo se comincia dall'inizio può esserne interamente responsabile.

Se non esiste né può esistere un progresso soggettivo dell'umanità, si può parlare comunque di un progresso nella storia, magari solo nelle condizioni materiali di vita dell'uomo?

La considerazione della storia universale è sempre affrontata dialetticamente e mai univocamente, anche perché, secondo quanto affermato, solo Dio può essere spettatore di tutta la storia e l'uomo deve innanzitutto esserne l'attore, ponendosi il problema del senso della propria vita senza avere la presunzione di dare lui il senso della storia del mondo. Ad essa il senso è dato da Dio, e solo da Lui.

Riguardo al progresso materiale dell'umanità, Kierkegaard, nell'epoca dell'ottimismo storicistico idealista, marxista o positivista, è uno dei pochi pensatori che interpreta il progresso materiale come un regresso spirituale, come una progressiva eliminazione della possibilità di essere singoli.⁵⁰

⁵⁰ Così si esprime l'Adorno: «Alla convinzione del progresso secolare della società egli contrappone quella dell'esautorazione del singolo: il progresso stesso diviene la storia di una continua decadenza. Ma critica del progresso significa in K., anche se solo implicitamente e con sfumatura teologica come nella sinistra hegeliana, critica della civilizzazione in quanto disumanazione. La sua indignazione è diretta, ovviamente, meno contro le situazioni quanto contro i soggetti che quelle rispecchiano. Insieme a pochi pensatori della sua epoca come Poe, Tocqueville e Baudelaire, egli appartiene a coloro che intuirono qualcosa dei mutamenti veramente tellurici che dall'inizio dell'epoca capitalistica si verificarono negli uomini stessi, negli atteggiamenti degli uomini e nella formazione interiore dell'esperienza umana» (ADORNO T.W., *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, in Kierkegaard. *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 389).

III SOGGETTIVITÀ E STORIA

Abbiamo cercato di mettere in luce nei capitoli precedenti la corrispondenza profonda che emerge nella filosofia di Kierkegaard tra la struttura della soggettività e quella della storia: la soggettività è la storia del cammino temporale dell'uomo verso la propria salvezza eterna, la storia nasce dalle soggettività relativamente libere degli uomini e da quella assolutamente libera di Dio. La soggettività e la storia si intrecciano, si condizionano a vicenda, si dividono e si distinguono radicalmente, ma entrambe restano segnate dal contrasto fondamentale dell'esistenza: la dialettica di finito e di infinito che costituisce l'imprescindibile tensione presente nella vita dell'uomo e dell'umanità.¹

Nell'articolarsi di questa dialettica il rapporto con Hegel assume valore centrale.

La posizione di Kierkegaard nei confronti della filosofia hegeliana non può certo essere sbrigativamente giudicata come contrasto irriducibile tra due mondi e due sensibilità totalmente contrapposte tra loro. Il rapporto con Hegel è un rapporto non privo di ambiguità come già i primi critici hanno rilevato² e come tale va studiato nel tentativo di

¹ Così si esprime il Wahl: «Ciò che caratterizza l'esistenza, e ciò che la spiega, è un'unione intima dell'infinito col finito, o piuttosto una disunione intima dell'infinito col finito, un contatto che è un conflitto». (WAHL J., *Études Kierkegaardienes*, Paris 1938, p. 345).

² «Si può ben parlare con Bohlin di una relazione ambigua di Kierkegaard con l'hegelismo», così afferma il Wahl (WAHL J., *Études*, cit., p. 150), domandandosi poi se «L'ambiguità di questa relazione non potrebbe spiegarsi in parte come un'ambiguità all'interno dell'hegelismo stesso» (ivi).

cogliere non solo l'opposizione del filosofo danese a Hegel, ma anche la convergenza, riconosciuta o meno, delle due prospettive su alcuni argomenti.

Questo problema è stato affrontato, dal punto di vista storico, in particolare da N. Thulstrup il quale attraverso un'analisi dell'opera kierkegaardiana dal 1835 al 1846 ha messo in luce tre tesi fondamentali:

1) Hegel concepisce la dialettica dall'immediatezza al sapere assoluto come uno sviluppo necessario, in cui il singolo viene assorbito totalmente dal processo storico-mondiale.

Kierkegaard concepisce la dialettica dall'immediatezza alla fede come uno sviluppo che procede attraverso il «salto» e la libertà, e in cui il singolo ha valore assoluto, mentre il processo universale non ha significato essenziale.

2) Analizzato storicamente il punto di vista di Kierkegaard nei confronti della dialettica è il risultato di un processo di chiarificazione («Aufklärungsprozess») sia della propria problematica interiore e della propria concezione del mondo che del rapporto stesso all'hegelismo. Questo processo secondo il Thulstrup, si conclude con la pubblicazione della «Postilla» e interessa tutto il primo periodo della vita dell'autore.

3) In questa prospettiva l'attività di scrittore di Kierkegaard nel primo periodo va interpretata come «guarigione» dalla malattia del tempo: la «speculazione».

È dunque sullo sfondo di questa «dialettica» interna a Kierkegaard stesso che va collocato il rapporto con Hegel, tenendo presente che il filosofo danese esprime un giudizio sul sistema hegeliano in generale, sul suo metodo e sulla sua intenzione, senza addentrarsi nelle specifiche affermazioni della filosofia di Hegel che egli conosceva superficialmente.³

La considerazione della filosofia hegeliana è dunque più un atteggiamento complessivo, che una posizione consapevole sulle singole questioni.

Kierkegaard però non pretende di «andare oltre» Hegel, anzi la sua ironia non è meno sferzante nei confronti di

³ THULSTRUP N., *Kierkegaard Forhold til Hegel*, Copenhagen 1967 (tr. ted. *Kierkegaard Verhältnis zu Hegel*, Stuttgart 1972, p. 320).

coloro che vogliono far credere di avere «superato» la filosofia hegeliana, di coloro che fanno di questo superamento il senso stesso della propria vita.⁴ Kierkegaard non vuole «andare oltre» la filosofia di Hegel, né vuole contrapporne ad essa una nuova.

Per lui «filosofia» significa «speculazione» e «sistema», cioè uno strumento incapace di cogliere l'esistenza. La sua opposizione alla filosofia sistematica non significa però che il suo pensiero rinunci ad ogni forma di unità pur non credendo di poterla trovare nella mediazione concettuale.

Il Malantschuk individua queste fondamentali differenze di metodo tra Hegel e Kierkegaard, tra la «sistematicità» e l'«unitarietà»:

a) il metodo hegeliano riproduce il corso necessario dell'idea nello sviluppo del suo contenuto di modo che l'attualità stessa è creata dal metodo, mentre per Kierkegaard il metodo è uno strumento che si può applicare alla realtà, ma che certamente non la crea;

b) per Hegel la realtà scaturisce dal concetto e coincide con esso, mentre per Kierkegaard la realtà è irriducibile ad esso; dal concetto è impossibile giungere all'attualità senza un salto;

c) Hegel pretende di spiegare *tutta* la realtà e tutta la storia e vuol elaborare un sistema che spieghi tutta l'esistenza attraverso dei nessi uguali e necessari; Kierkegaard invece non può stabilire col suo metodo un «sistema dell'esistenza», perché, costruendo una scala ascendente di possibilità contrastanti all'interno della vita dell'individuo, afferma la presenza di due sfere di realtà in opposizione reciproca: la realtà del bene e quella del male, l'autenticità e l'inautenticità. Con questo egli pone la centralità del principio di contraddizione ma, al tempo stesso, afferma l'impossibilità di una visione sistematica che dia ragione del contrasto.⁵

Alla sistematicità, che per Kierkegaard è solo coerenza logica oggettiva che non coinvolge l'esistenza del pensatore,

⁴ Queste sono le parole di un personaggio dello scritto «La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone»: «Al riguardo io sono andato oltre Hegel, dove non lo posso dire con esattezza, ma gli sono andato oltre» (S.K., *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*, Padova 1967, p. 90).

⁵ Cf. MALANTSCHUK G., *Kierkegaard's Thought*, cit., p. 172.

viene così sostituito l'«essere ciò che si dice»:⁶ l'unità del pensiero non sta nel sistema, ma nella vita stessa.

Già nell'analizzare la soggettività della verità abbiamo visto come fin dall'inizio fosse centrale la ricerca di una verità per cui «vivere e morire», di una verità che fosse verità «*per me*», cioè capace di dare senso all'esistenza smarrita. Una tale verità non poteva certo essere ritrovata in una filosofia quale quella hegeliana, che l'autore giudica una «filosofia fredda»⁷ e astratta.

Per Hegel solo il pensiero «speculativo» è capace di dare conto del senso dell'esistenza, perché tale pensiero non trova più l'essere fuori di sé, ma è esso stesso l'essere; per fare questo è necessario che l'uomo rinunci alla propria individualità e concretezza e, attraverso l'*astrazione*, giunga al punto di vista dell'Assoluto.

Ma è precisamente questo che Kierkegaard rifiuta: che si possa «astrarre» dalla propria esistenza, che ci possa essere cioè un «cominciamento» della filosofia capace di prescindere dalla concretezza umana. Secondo lui non è possibile astrarre da tutto, in quanto in ogni modo resta l'atto con cui si opera quest'astrazione: insomma l'astrazione presuppone un'esistenza che la compia ed ogni cominciamento è sempre un inizio «situato», finito, determinato. Dunque l'astrazione «assoluta» non è possibile per l'uomo.⁸

È dunque impossibile per Kierkegaard astrarre dall'esistenza: essa resta, nella propria datità, irriducibile ad ogni operazione del pensiero, pietra d'inciampo della speculazione. Il senso di questa esistenza non si potrà trovare allora uscendo da essa ma solo approfondendosi in essa, nella contraddizione di un finito che esiste, ma che non può giustificarsi da sé, cioè produrre una ragione assoluta di sé. Il finito allora in questa sua «imprescindibilità» contiene però un rimando costitutivo a un altro da sé capace di fondarlo,

⁶ Pap. IX A 208.

⁷ Pap. I A 74.

⁸ «L'essere puro di Hegel o è il nulla *sic et simpliciter*, ed allora non dà luogo ad alcun inizio, o è il nulla residuale dei propri contenuti, e allora non può prescindere da questi e, perciò, risulta definito dalla propria alterità» (MELCHIORRE V., *Kierkegaard e Hegel. La polemica sul «punto di partenza»*, in AA.VV., *Studi kierkegaardiani*, cit., p. 251).

ma questo «altro» non può essere se stesso o il proprio pensiero, né un «altro» finito, deve essere un «qualitativamente» Altro da sé.

L'esistenza dunque è luogo di questa fondamentale contraddizione qualitativa tra il finito e l'infinito, ed è proprio questa contraddizione che non si lascia «pensare» in astratto, che non si lascia «mediare»: «Pensare l'esistenza *in abstracto* e *sub specie aeterni* è sopprimerla nella sua essenza, e ha il suo riscontro nel merito tanto strombazzato della liquidazione del principio di contraddizione».⁹

La «mediazione» hegeliana diventa allora l'obiettivo principale della polemica kierkegaardiana, proprio perché in essa egli intravede il tentativo di «togliere» la contraddizione assoluta tra finito e infinito, contraddizione che sola impedisce il trionfo dell'immanenza, cioè dell'assorbimento del singolo e di Dio stesso nel processo universale. «La "mediazione" si mantiene fantasticamente al di sopra di tutte le contraddizioni, anche di quelle fittizie; con una simile "elevata elevazione dell'elevatezza" è impossibile scontrarsi!».¹⁰ Ciò che viene rifiutato non è ogni tipo di mediazione, ma il modello hegeliano per cui i termini stessi di essa vengono collocati sullo stesso piano e inghiottiti nei «tre stomaci» della «ruminazione hegeliana».¹¹

Non per nulla lo scontro avviene sul terreno del Cristianesimo, quando cioè Hegel pretende di applicare la mediazione all'assoluto:

«E poi si è voluto mediare il Cristianesimo! In verità, questo è abolirlo. Però non è tanto contro il fatto di mediare che io combatto, quanto contro la sfacciataggine di voler spacciare la mediazione per la cosa più alta. Confessiamo invece umilmente che la mediazione è una grazia che dobbiamo impetrare».¹²

La mediazione concepisce la fede come immediatezza da superarsi nel sapere assoluto e fa del Cristianesimo un «momento» nel processo della storia universale: in questo

⁹ PC, 427.

¹⁰ Pap. X¹ A 674.

¹¹ Pap. I A 229.

¹² Pap. X⁴ A 385.

modo la verità del Cristianesimo non è verità assoluta, ma solo «fino ad un certo punto». È nella concezione dell'Incarnazione che emerge con chiarezza la differenza fondamentale: per Hegel l'Incarnazione è il simbolo dell'omogeneità tra l'umano e il divino; per Kierkegaard essa è lo scandalo dell'eterogeneità.¹³

Ciò che viene rifiutato è il prevalere del principio d'identità su quello di contraddizione che solo può esprimere il dramma dell'esistenza. La filosofia della conciliazione hegeliana (ma anche goethiana) realizza una conciliazione che è solo nel pensiero puro, ma che passa, per così dire, sopra la testa dell'uomo.

Con Kierkegaard si spezza l'armonia dei contrari che nell'unità del tutto annacquava ogni contrasto e sistemava ogni elemento nel proprio posto all'interno del sistema. Se nella filosofia hegeliana l'uomo si era illuso di trovare la possibilità di colmare la distanza infinita tra il cielo e la terra, tra il finito e l'infinito, tra l'uomo e Dio, il filosofo danese distrugge ogni ponte su questo abisso ed ogni elemento riprende la propria identità e individualità, la propria irriducibilità.

Ma Kierkegaard non si ferma all'affermazione della differenza qualitativa e della contraddizione non mediabile, ciò che egli sostiene è che il ponte tra il finito e l'infinito non può essere gettato dall'uomo, ma solo da Dio all'uomo. Per questo il rifiuto nei confronti della filosofia hegeliana non significa il rifiuto della dialettica *tout court*, ma solo della dialettica che, per mediare tutti i contrasti, pone tutto sullo stesso piano e diventa così mera dialettica «quantitativa». Ad essa non viene opposta l'irrelazionalità di finito e infinito, ma una dialettica «qualitativa» che salvaguarda l'irriducibilità di ogni elemento rispetto al rapporto.

«Tutto dipende dal saper distinguere tra dialettica quantitativa e qualitativa. Tutta la logica non è che dialettica quantitativa ovvero modale, perché per essa tutto "è" e il tutto è unità e identità. Nell'ambito dell'esistenza regna invece la dialettica qualitativa».¹⁴

¹³ Cf. WAHL J., *Études*, cit., p. 134.

¹⁴ *Pap.* VII A 84.

Kierkegaard dunque non è il filosofo della separazione dopo la conciliazione hegeliana, anzi anche per lui occorre superare ogni visione che concepisce la realtà e l'esistenza come una somma di elementi a sé stanti, chiuse «monadi» incomunicabili: «è nel *mettere in connessione* che consiste ogni approfondimento dell'esistenza». ¹⁵ La dialettica kierkegaardiana non solo si presenta come reale dialettica dell'esistenza, ma pretende di essere la dialettica autentica rispetto a quella di Hegel che «lungi dall'essere una dialettica esistenziale, è una specie d'intuizione fantastica». ¹⁶

La prima caratteristica della dialettica qualitativa è dunque quella d'essere una *dialettica dell'esistenza*, ¹⁷ una dialettica che si fa nella temporalità dell'esistente e che non si sviluppa secondo uno schema di continuità e di necessità, ma vive invece di rotture, di libere scelte, di conversioni, di «salti». ¹⁸

Abbiamo visto analizzando il cammino della soggettività come la fondazione stessa dell'io non si ponesse come momento di continuità con l'immediatezza, ma fosse necessaria proprio la rottura con l'attualità ad opera della libertà dell'uomo per scegliere se stessi ed uscire dalla frammentazione della vita «secondo natura». Ancor più l'adesione alla propria vocazione di figli di Dio, alla chiamata del Cristo che impone la rinuncia ad ogni cosa finita richiedeva al soggetto un vero e proprio «salto» nell'abisso dell'assurdo: la fede non scaturisce da un convincimento razionale, ma rappresenta anzi la rottura drammatica con ogni certezza oggettiva per abbandonarsi, privi di ogni certezza, nelle mani di Dio. Il «salto» rappresenta dunque proprio la reazione contro la concezione hegeliana che poneva ogni divenire sul piano dello sviluppo immanente. ¹⁹

¹⁵ PC, 554.

¹⁶ LA, 299.

¹⁷ Nel tracciare le caratteristiche della dialettica di Kierkegaard rispetto a quella di Hegel seguiamo il testo citato del Wahl alle pp. 144-147.

¹⁸ «La dialettica qualitativa (la quale appunto mette sotto processo la necessità immanente) ha in fondo innanzitutto una comprensione della categoria del *salto*» (LA, 295).

¹⁹ «Il passaggio immanente è una chimera, un'immaginazione, come se fosse possibile per un punto di vista determinarsi necessariamente in modo da diventare un'altro, poiché la stessa categoria del passaggio è una rottura con l'immanenza, è un *salto*» (PC, 420).

In secondo luogo, la dialettica di Kierkegaard essendo una dialettica dell'esistenza non può essere oggettiva e impersonale, ma *soggettiva e appassionata*. Essa non è un semplice esercizio del pensiero che si sprofonda nei labirinti della logica lasciando indifferente il singolo, è invece un muoversi reale dell'esistenza in cui il soggetto rischia tutto di sé, ciò che ha di più alto, la propria eternità. A differenza di quella hegeliana, fredda e distaccata che «cuce senza fare il nodo al filo» sicché «può meravigliosamente continuare a cucire senza fine, cioè a far passare il filo»,²⁰ la dialettica di Kierkegaard è il movimento dell'interesse assoluto che non si occupa di incasellare il passato, ma è tutto proiettato verso il futuro.

La terza caratteristica della dialettica qualitativa è che in essa *le contraddizioni non sono risolvibili*, non c'è una «Aufhebung», ma solo la tensione terribile tra l'esistenza peccaminosa e la misericordia del Dio che salva, tra la finitezza che non vuole accettarsi come tale ma vuole ergersi a infinità e l'infinità che si fa carne nel tempo, che si piega a diventare finito. La dialettica quantitativa è la composizione dei contrasti finiti e perciò può considerare il principio di identità come il principio supremo della conciliazione.

Ma se nella finitezza la dialettica quantitativa può mediare, quando dentro il finito irrompe l'infinito, quando il tempo viene spezzato dall'eternità, quando Dio si fa uomo, e si fa «un» singolo uomo, allora il principio d'identità non basta più e volerlo mantenere fino in fondo porta a conseguenze immanentistiche; ad appiattire il divino e a divinizzare l'umano. «Togliere» la contraddizione significa togliere la possibilità di eternità all'uomo singolo ed affidarla all'umanità impersonale e anonima, ma questa nuova eternità, non più del singolo ma del «genere», non è la «pienezza dei tempi» ma il semplice proseguire indefinitamente della quotidianità. Emerge così l'ultima nota distintiva della dialettica kierkegaardiana rispetto a quella di Hegel, la dialettica qualitativa non è lo sviluppo immanente delle idee, ma si sviluppa per *una spinta che viene da Dio*, per questo essa non è l'assoluto ma conduce verso di Lui. Il contrasto tra finito e infinito non

²⁰ MM, 671.

porta perciò alla cancellazione del soggetto, come nella dialettica socratica, ma lo conduce, attraverso contraddizioni con sé e con il finito, alla sua più alta possibilità. La mediazione tra il finito e l'infinito non è dunque opera del pensiero, ma azione gratuita di Dio, anzi è Dio stesso, che nella persona del Figlio, nella carne del verbo, si fa unico mediatore per la salvezza dell'uomo.

Se la dialettica hegeliana è una «teologia mascherata» ebbene è proprio sul terreno teologico che avviene lo scontro di fondo. Per il filosofo danese il Cristianesimo non è l'affermazione della trascendenza, di un Dio qualitativamente diverso dall'uomo e infinitamente distante da lui. Il nucleo centrale del Cristianesimo, da cui nasce e si rende possibile la dialettica qualitativa, è l'*Incarnazione* cioè il fatto storico che Dio si è fatto carne, che l'Eterno si è fatto nel tempo. Il contrasto tra l'infinito è *reale e tremendo* proprio perché questi due elementi non marciano paralleli, l'uno indifferente all'altro, ma si incontrano nell'esistenza concreta e la dilanano in modo terribile.

Di fronte a questo contrasto qualitativo l'uomo deve abbandonare ogni illusione di poter giungere da sé a una conciliazione: ogni mediazione non fa che eliminare uno dei due termini in conflitto. Di fronte a questo scontro di eterogenei, scontro che si manifesta non fuori dell'uomo, ma dentro di esso tra due modi di vivere, l'uomo deve scegliere: o la finitezza o l'infinità. Contro la retorica conciliante dell'identità Kierkegaard lancia il proprio grido di protesta nella prima opera che scrive: «Enten-Eller». L'«*enten-eller*», (tradotto in italiano con l'espressione «*aut-aut*», «*o...o*»), contrapposto al «*baade-og*» hegeliano (cioè alle particelle correlativo-copulative «*sia...sia*» o «*e...e*»), non è semplicemente interpretabile come espressione della necessità della separazione di fronte all'impossibilità della conciliazione.²¹

«Enten-Eller» costituisce al tempo stesso il porsi del contrasto, della relazione strutturale tra finito e infinito e la necessità della scelta.

²¹ «Kierkegaard mette innanzi “enten-eller” per indicare un insieme di possibilità d'uso, cioè di valori funzionali eventuali (...), “enten-eller” è formalmente l'insieme delle possibilità, l'insieme, non questa o quella di un mio qualsiasi aut-aut». (CORTESE A., *Nota introduttiva*, in SK, *Enten-Eller*, Milano 1977, vol. I, p. 34).

L'accento è dunque posto sull'insieme, che invece che porre la sintesi, pone la scelta. «Enten-Eller» è il grido che Kierkegaard lancia all'umanità del proprio tempo perché si svegli dal sogno della conciliazione degli opposti che eliminando il bene ed il male finiva per essere del tutto deresponsabilizzante nei confronti del singolo.²²

I due termini del contrasto non sono dunque isolabili dall'insieme, perché l'uno «significa» l'altro, e tutti e due «significano» l'insieme: è questo il caso del contrasto tra la vita estetica e quella etica.²³

La dialettica di Kierkegaard è precisamente il definirsi della possibilità come alternativa all'attualità, ma non isolabile dall'insieme, in quanto sarebbe pura astrazione e non concretezza esistenziale. La scelta della possibilità di una qualità superiore della vita non solo è significata dall'attualità cui si rinuncia, ma a sua volta «significa», «rimanda» a una possibilità ulteriore. Il contrasto non è quindi il momento da superare nella conciliazione ma è la struttura stessa dell'esistenza attraverso la quale può esercitarsi la libertà e può aprirsi l'accesso all'assoluto: «È insomma il difetto di tutto ciò che è umano che solo attraverso il contrasto si consegue quanto si desidera. (...) Solo attraverso il peccato si scorge la salvezza».²⁴

Ma anche questo movimento di «significazione reciproca» non è assoluto anche se costituisce una strada verso l'assoluto.²⁵

«Enten-Eller», è ciò che ci fa uscire dall'immediatezza dell'indifferenziazione e pone il contrasto dell'esistenza, o

²² «Questo è il mio motto, e queste parole non sono, come credono i grammatici, congiunzioni disgiuntive, no, esse si appartengono indissolubilmente, e perciò vanno scritte in una parola sola, poiché nell'unione compongono una interiezione che io grido all'umanità come si grida *hep* dietro agli ebrei» (ES, 37).

²³ «...né il "vecchio" (l'estetica) può stare senza il "nuovo" (l'etica) né il "nuovo" senza il "vecchio". Dunque *nuovo e vecchio* o *vecchio e nuovo, estetica-etica*. E ne verrebbe così come conseguenza che né l'estetica può stare sola, pena la sua caduta in un estetismo-estetico, né l'etica può stare sola, pena un'altrettanta caduta in un eticismo-etico, e che si può parlare di queste due categorie solo se prese in rapporto vicendevole» (nota di CORTESE A., in SK, *La lotta*, cit., p. 112).

²⁴ EE, I, 75.

²⁵ «"Aut-aut" è la parola dinanzi a cui le porte si spalancano e, visione beata, si rivelano gli ideali. Aut-aut è la parola d'ordine che ci apre la via dell'Incondizionato; sia lode e grazia a Dio! Aut-aut è insomma la chiave che ci apre il cielo» (OR, 35).

più precisamente, la serie dei contrasti, perché ogni corno del dilemma stabilisce una contraddizione ulteriore conducendo l'uomo attraverso di sé fino al contrasto assoluto, cioè al contrasto con l'Assoluto. È su questo scoglio che la struttura di reciprocità si infrange perché Dio è la possibilità assoluta per l'uomo, è la propria suprema attualità, e non si può dare contraddizione superiore.

La «possibilità» che l'uomo conservava di fronte ad ogni attualità e che costituiva la sua infinità, di fronte all'emergere dell'Assoluto, a cui veramente *tutto* è possibile perché in Lui tutte le possibilità sono attuali, si trasforma in impotenza totale. La dialettica dell'Assoluto sembra cancellare il proprio termine dialettico e annientare di fatto la possibilità della scelta da parte dell'individuo. Ma ciò che sembra un'aporia dentro la dialettica qualitativa è ciò che invece la rende possibile.

La dialettica qualitativa si fonda innanzitutto sull'irriducibilità dei termini della relazione, per cui i diversi momenti non vengono inghiottiti dalla superiore unità, ma permangono nella loro tensione a definirsi reciprocamente. La possibilità che si rapporta all'attualità, va scelta «dialetticamente» rispetto a quella, cioè secondo un movimento non di conciliazione, ma di *individuazione* attraverso il contrasto.²⁶

Nella contraddizione gli elementi vengono individuati e purificati, vengono cioè restituiti al proprio autentico significato. Il contrasto con l'Assoluto non comporta perciò alcuna dipendenza o soggezione dell'Assoluto al rapporto o al termine cui si relaziona. La dialettica qualitativa esclude l'omogeneizzazione degli elementi, ma anzi rischiarandone e illuminandone l'essere ne mostra la irriducibile diversità e al tempo stesso la relazionalità non necessaria, ma libera. È l'Assoluto di propria iniziativa che si mette in rapporto all'uomo, che gli si manifesta, e per mostrare la propria absolutezza si mette in rapporto dialettico con la finitezza.

²⁶ «La presentazione dell'ideale non può non essere polemica fino a un certo grado, ma non è (finitamente) polemica verso questo o quell'essere finito. Essa è polemica solo infinitamente onde illuminare l'ideale, ma non ha da fare alcuna proposta, non tende a prendere questa o quella decisione all'esterno, nella mondanità» (SK, *La neutralità armata e un piccolo intervento*, a cura di M. Cristaldi, Messina 1972, p. 139).

Se la dialettica hegeliana è fondata sulla necessità dello sviluppo, quella di Kierkegaard pone al centro del movimento la libertà. Innanzitutto la libertà dell'Assoluto, cioè la libera iniziativa di Dio che crea la storia e si manifesta dentro di essa dando all'uomo il luogo e la possibilità di decidere la propria eternità. Il manifestarsi dell'Assoluto come termine ultimo della contraddizione dell'esistenza non rappresenta la fine della dialettica. La rivelazione di Dio non è l'affermarsi dell'essere contro il nulla, ma è l'epifania del «senso» dell'esistenza e l'inizio di una nuova dialettica in cui Dio appare in tutta la sua onnipotenza e la finitezza mostra tutta la propria peccaminosità.

Che il contrasto con l'Assoluto non faccia cessare la dialettica, appare chiaramente dal fatto che il manifestarsi di esso è pure dialettico:

«Qui sta tutto il paganesimo, il credere che Dio si rapporta direttamente all'uomo come qualcosa di esotico per l'uomo attonito. (...) Egli è così lungi dall'essere qualcosa di sorprendente ch'è invisibile, al punto che non ci si accorge neppure ch'Egli esiste, mentre a sua volta la sua invisibilità è la sua onnipresenza».²⁷

Il rapporto indiretto di Dio all'uomo rappresenta esattamente lo schema della dialettica che si manifesta così non solo come struttura dell'esistenza, ma come forma della comunicazione. Il rapporto diretto significherebbe o l'annientamento dell'uomo di fronte all'infinità di Dio o la trasformazione dell'Assoluto in realtà puramente ideale a cui rapportarsi poeticamente.²⁸

La necessità del rapporto dialettico a Dio, nel senso precisato, viene affermata con forza proprio per evitare che la manifestazione diretta dell'Assoluto possa venir scambiata con un semplice vagheggiamento poetico. Non c'è niente di più pericoloso che la seduzione della poesia nel rapporto con l'ideale perché essa non tende ad incarnare l'idea nella realtà ma resta appagata dal tuffarsi dell'aspirazione umana nella pura idealità.

²⁷ PC, 392.

²⁸ «Il rapporto diretto a Dio è il momento estetico e mostra come l'uomo che ringrazia non si rapporta direttamente a Dio, ma alla sua propria idea della felicità e infelicità» (PC, 506, in nota).

La poesia dipinge di fronte agli occhi dell'uomo, fuori dalla realtà, ogni ideale: il bello, il vero, il buono, il sublime; e mostrando ogni cosa a distanza la fa apparire desiderabile e affascinante in contrasto con la povertà della concretezza umana. Ma se l'ideale dovesse entrare nella realtà ecco che l'incanto poetico si spezzerebbe, alla contemplazione si sostituirebbe la contraddizione e la presenza dell'ideale diverrebbe una sfida insostenibile. Per questo la poesia deve mantenere la distanza.²⁹

La dialettica qualitativa è una dialettica dell'esistenza, dell'incarnare l'idea nella realtà senza volatizzarla nel medio della poesia: il contrasto tra il finito e l'infinito è un contrasto non tenue, ma lacerante, segnato inevitabilmente dalla sofferenza. L'Assoluto facendosi carne finisce sulla croce, non si sottrae al dolore per farsi realtà praticabile dall'esistenza. Il dolore resta in tutta la sua drammaticità e Kierkegaard rifiuta la mediazione della poesia che raddolcisce la sofferenza che sola garantisce la durezza del contrasto.

Con Kierkegaard l'esistenza è posta nel medio della *realtà*. Il contrasto tra ideale e reale mediato dalla poesia porta non alla dialettica ma alla sublimazione del reale nella fantasia senza però comportare un reale cambiamento dell'esistenza che resta consegnata alla finitezza. Nella mediazione speculativa la realtà non viene sublimata fantasticamente, ma attraverso l'astrazione viene ridotta a puro essere di pensiero, trascurandone la concretezza esistenziale.³⁰

Siamo così al centro della dialettica kierkegaardiana: se in un primo momento poteva apparire che nel movimento dialettico il finito, l'attuale, il reale costituisse la base materiale da trascendere, la brutta fattualità da annientare in una forma superiore, cioè nell'infinito, nel possibile, nell'ideale, ora appare chiaramente come il manifestarsi dell'ideale richiede l'interiorizzazione e la realizzazione di sé da parte del soggetto, chiede cioè una nuova *realtà*. Questa realtà non è più l'immediatezza, né la fattualità esteriore contrapposta al soggetto, ma è l'espressione della nuova interiorità, è la

²⁹ Cf. *OR*, 154-155.

³⁰ «Questa sciagurata filosofia moderna ha fatto entrare la «realtà» nella logica; e poi, per distrazione, si dimentica che la «realtà» nella logica non è che «realtà pensata», cioè possibilità» (*Pap.* X² A 439).

«ripresa» della finitezza dopo aver rinunciato ad essa, è l'esistenza purificata dalla dialettica ma ancora in costante tensione dialettica: «“Realtà” è la reduplicazione esistenziale di ciò che si dice».³¹

La realtà autentica non è ciò che ci sta di fronte come massa inerte, ma è la realtà esistenziale della vita «sensata», di quella vita che ha scoperto la propria verità e non si ferma a contemplarla speculativamente, ma la vuole «compiere» giorno per giorno. La verità, che era stata colta come possibilità oltre l'attualità dell'immediatezza, non deve restare nella «possibilità» ma deve farsi carne. La vita dello Spirito non è né nella possibilità pura, né nella realtà necessaria, è nella dialettica del realizzarsi del possibile, nel rapportarsi al rapporto tra finito e infinito.

La tensione alla realizzazione della possibilità della propria salvezza resta una tensione dialettica per evitare costantemente che la realtà invece che porsi come *espressione* della soggettività infinita si voglia porre a *fondamento* di essa e voglia rivendicare qualche diritto. È questa la «dialettica doppia» del manifestarsi della verità e del «fare» la verità. Il punto di partenza di questa dialettica è l'esistenza frammentata e priva di senso, il punto d'arrivo è l'esistenza «sensata» perché salvata. È inutile sottolineare che il punto di arrivo non è una meta conquistata una volta per tutte, ma è una nuova e più alta dialettica di un modo di essere più autentico.

Se la prima dialettica esprimeva la «*differenza*» dell'uomo da Dio, la seconda esprime l'«*alterità*», la prima individuazione era quella del peccato, la seconda è quella della redenzione.³²

Con la sua complessa struttura dialettica Kierkegaard rivendica la consistenza della realtà, non certo di quella empirica, ma di quella esistenziale, reagendo alla vanificazione della realtà operata dalla filosofia hegeliana che pure pretendeva di parlarne con sensatezza. «Quel che i filosofi dicono della realtà spesso è deludente, come quando da un

³¹ SK, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in SK, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 71.

³² «Differenza» e «alterità» rappresentano secondo il Masi la struttura *analogica* della dialettica di Kierkegaard. Cf. MASI G., *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard*, Bologna 1949, pp. 129-141.

rigattiere si legge su un'insegna la scritta *Qui si stira*. Se si venisse a far stirare il proprio abito, si resterebbe ingannati, poiché l'insegna è semplicemente in vendita».³³

La possibilità dell'uomo dunque è costante, nel senso che in ogni situazione e in ogni momento esiste per lui uno spazio ulteriore di riscatto, nel senso che nessuna realizzazione esaurisce l'essere dell'uomo. Tuttavia essa non può intendersi come possibilità assoluta perché è una possibilità che non si fonda sulla propria contingenza, ma è un dono dato all'uomo dall'onnipotenza divina che fonda la libertà dell'uomo. Questa libertà, che è il nucleo della dialettica qualitativa, non è una possibilità neutra di abbracciare indifferentemente ogni scelta: la libertà dell'uomo è quella di rifiutare o di scegliere se stesso, cioè di restare nel peccato o di affidarsi alla redenzione e alla salvezza.

Né si può intendere la libertà come una possibilità astratta, essa è sempre *collocata* nella concretezza esistenziale e nel divenire storico dell'individuo:

«è un'illusione il concepire questo libero arbitrio in astratto (*liberum arbitrium*); come se un uomo in ogni momento della sua vita si trovasse sempre fornito di questa possibilità astratta — di modo che in fondo non si muoverebbe mai dal posto — come se la libertà non fosse nello stesso tempo uno stato storico. (...) Anche la volontà ha una storia, una storia ininterrotta, la quale può far sì che un uomo perda in ultimo perfino la facoltà di poter scegliere. Con questo però la storia non è finita».³⁴

In questa concezione della libertà «collocata» viene alla luce come la dialettica dell'esistenza non possa non essere una dialettica «storica», che cioè si fa nella storia pur non esaurendosi in essa.

La dialettica qualitativa si esprime dunque come il contrasto tra l'attualità dell'immediatezza dell'esistenza e la possibilità di porre il proprio io e la propria continuità dentro lo scorrere del tempo, di porre l'irriducibilità del proprio io al succedersi degli eventi, di porre il proprio valore infinito di contro alla relatività del finito.

Non appena emerge la coscienza di questo contrasto,

³³ *EE*, I, 91.

³⁴ *Pap.* X⁴ A 175.

emerge l'io dell'uomo come spirito e il contrasto assume una tonalità radicale perché la finitezza viene colta come peccaminosità, cioè come «*possibilità non attuata*»,³⁵ come esistenza decaduta, e l'infinito non è più l'universale umano, ma è il totalmente altro dell'uomo.

La scelta diventa dunque radicale per l'uomo, ma nel scegliere questa possibilità che gli si è manifestata egli non può sceglierla come un'idea poetica o come un concetto filosofico, insomma come una possibilità pura. Questa possibilità è una possibilità non astratta, ma è una possibilità «per me» e perché sia significativa e datrice di senso essa deve essere realizzata nella «mia» esistenza.

Il declinare l'idea nella realtà non rappresenta una semplice esigenza etica, è l'essere dell'uomo nella sua esistenza più autentica, nel suo sforzo di imitare il Cristo, che con la sua Incarnazione ha reso possibile per l'uomo l'incarnazione dell'eterno nel tempo.

Ma questa possibilità, essendo l'infinità stessa, non può trovare mai nessuna realizzazione che la esaurisca e per questo permane la dialettica qualitativa che esprime non più l'angoscia, ma la sofferenza della distanza. Ogni possibile nel realizzarsi viene finitizzato e si «ripete» così l'alterità qualitativa che deve essere mantenuta perché la conciliazione sarebbe la fine dell'esistenza come «compito», cioè del senso stesso dell'esistenza.

La dialettica di Kierkegaard non è la dialettica della conciliazione che conclude il movimento con una sintesi, è la dialettica che approfondisce il contrasto fino al massimo della tensione e lo «ripete» poi dal punto di vista dell'esistenza autentica. L'esistenza è dunque il termine medio del contrasto tra finito e infinito, che non conosce «superamenti» ma resta perenne, ma il cui riscatto, il cui senso, la cui salvezza è lo scegliere di rapportarsi a questo rapporto, a questa tensione mai esaurita.

Il finito non è dunque cancellato nell'infinitizzarsi dell'astrazione, ma rimanda nella propria contingenza all'infinito e l'infinito non si appiattisce in uno sviluppo senza fine della

³⁵ PACI E., *Fenomenologia dell'esperienza estetica, etica e religiosa in Kierkegaard*, in PACI E., *Relazioni e significati*, Milano 1965, vol. II, parte I, p. 157.

finitezza, ma resta qualità irriducibile che ha creato il finito, che si è manifestato in esso, che chiede di essere realizzato in esso.

Ancora una volta la filosofia kierkegaardiana manifesta il proprio intimo significato teologico: la sua dialettica è fondata sulla Creazione, sull'Incarnazione, sulla Redenzione.

Ma questa dialettica non è neppure una dialettica della necessità, in quanto il contrasto radicale non si manifesta come «risultato» meccanico dello svilupparsi delle contraddizioni dell'esistenza: esso si svela come «senso» dell'esistenza solo se l'uomo sceglie se stesso come portatore di questa tensione. La dialettica qualitativa è la dialettica dello «scarto» della libertà. L'Incarnazione è il modello dell'uomo, è l'unico senso della sua esistenza, ma non il suo senso «necessario». Affermare questo eliminerebbe la libera scelta e farebbe del Cristianesimo una semplice realizzazione della possibilità già presente nell'uomo ignorando la realtà del peccato a cui solo la libertà dell'uomo può rinunciare.

Cristianesimo e mondo

La dialettica di Kierkegaard rifiuta dunque ogni «unilinearità» necessitante che concepisce i diversi momenti come frutti di uno sviluppo quantitativo certo dialettico, ma privo di discontinuità e di «salti». Già nell'analizzare il rapporto tra il Cristianesimo e la storia è stata rilevata la polemica contro la dialettica hegeliana che trasforma il Cristianesimo in momento dell'evoluzione storico-mondiale. Questo tipo di concezione, tradotta in termini teologici nella chiesa danese di quel tempo, indicava nel Cristianesimo una sorta di «potenziamento» dell'umano, di esplicitazione di possibilità già presenti, predicando di conseguenza un Cristianesimo «naturale» tutto teso alla conciliazione con il mondo, in cui il maggior interesse non era rappresentato dal *vivere* il messaggio evangelico, ma dal *comprenderlo* speculativamente. Questa concezione comporta, secondo il filosofo danese, «l'abolizione del Cristianesimo, l'eliminazione della verità del Cristianesimo, della sua dialettica di peccato e redenzione. "L'umano e il cristiano s'identificano perfettamente": ecco la

tesi, la parola d'ordine dei nostri tempi. Ma essa è l'esatta espressione che il Cristianesimo è stato abolito».³⁶

La dialettica hegeliana elimina la realtà del peccato e con essa la distinzione assoluta tra l'uomo e Dio: tutto viene inghiottito dall'omogeneo muoversi dell'Assoluto che macina insieme il finito con l'infinito. Il peccato non si può eliminare, è il segno della distanza dell'uomo da Dio, ma è anche il luogo dell'esercizio della libertà umana: infatti il sacrificio di Cristo ha meritato la salvezza per l'uomo (quella salvezza che mai avrebbe potuto conquistarsi da sé), ma l'uomo deve «ripetere» nella propria esistenza quello stesso sacrificio.

Dunque neanche la Redenzione operata dal Cristo permette un rapporto diretto del Cristianesimo all'uomo «così com'è»: rapportarsi direttamente all'uomo significherebbe eliminare la Croce, che è via necessaria di salvezza, significherebbe non porlo di fronte alla scelta assoluta dell'Assoluto, perché la scelta assoluta prevede il contrasto e non l'armonia.

Affinché venga conservata la differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, che sola può garantire l'adesione libera e consapevole dell'uomo al disegno del suo Creatore, è necessario che il Cristianesimo si rapporti dialetticamente al mondo. Il mondo appare così nel contrasto come il regno del peccato e della finitezza e per questo va rifiutato: rifiutare il mondo è rifiutare se stessi come peccatori. Questa scelta manifesta la propria absolutezza proprio nella rinuncia al mondo. Se l'uomo potesse diventare cristiano ed essere felice nel mondo, la sua scelta di divenire cristiano non potrebbe essere una scelta assolutamente pura. Ecco perché il Cristianesimo deve presentarsi in opposizione netta alla realtà mondana e non può essere ridotto a una semplice verniciatura di quest'ultima.

Kierkegaard è il critico più violento della cristianità borghese che ha ridotto il Cristianesimo a un fatto di costume esteriore che non incide sulla vita dell'individuo. L'adesione all'Assoluto non può che essere assoluta e per essa occorre saper rinunciare non solo alla mondanità, ma anche alla

³⁶ *Pap.* X⁴ A 258.

propria natura perché essa è segnata dal peccato. La frase evangelica che continuamente viene citata è quella di Luca 14,26: «Colui che non odia il padre e la madre per causa mia, non è degno di me».

Il contrasto tra il Cristianesimo e il mondo nasce dunque da una concezione del mondo come dominato dal peccato. Quello di Kierkegaard è un mondo che ha totalmente dimenticato e tradito la vocazione divina che la creazione vi aveva impresso, quella vocazione che Cristo è venuto a restaurare. Ma il mondo è talmente immerso nel peccato che non riconosce se stesso nella Rivelazione e la rifiuta mettendola a morte. La riconciliazione di Dio con l'uomo non può evitare il contrasto, che solo può purificare il mondo dal peccato.

Soprattutto negli ultimi anni della sua vita il filosofo danese accentuerà questa visione del mondo come regno del peccato, giungendo ad affermare che non solo esso si è ribellato a Dio, ma che la stessa sua esistenza cozza contro la volontà divina:

«non poggia piuttosto il Cristianesimo sulla considerazione che il mondo attuale ha apostatato da Dio, ch'esiste contro la sua volontà e ogni giorno della sua esistenza è contro la Sua volontà ed egli se lo riprenderà? Annientarlo con la sua onnipotenza, Egli non vuole, perché a questo modo il tutto non è disposto; è un mondo di libertà che liberamente ha apostatato da Lui e ch'Egli vuol riprendere. Questo mondo per Dio è perduto; ormai la cosa è decisa, e ognuno che nasce non fa che aumentare la massa di perdizione. Ora per riavere questo mondo, Dio nella sua misericordia ha disposto che si predichi il Cristianesimo».³⁷

Anche in questo brano, in cui forte è il tono apocalittico e l'exasperazione del contrasto tra Dio e il mondo, il peccato del mondo, che ha impregnato di sé l'esistenza stessa, non supera mai però l'infinita misericordia divina che sempre vuole ricondurre l'uomo a sé. In questa prospettiva il carattere anti-mondano e anti-umano del Cristianesimo che qui è sottolineato fortemente non è una determinazione assoluta del Cristianesimo, ma è la caratteristica che esso assume di fronte al mondo del peccato; quest'aspetto «crude-

³⁷ *Pap. XI² A 434.*

le» non è un aspetto del Cristianesimo in sé, ma è una caratteristica che esso assume per il fatto di dover manifestarsi e svilupparsi in un mondo di peccato.

Dunque non è il Cristianesimo ad essere anti-umano, ma è la natura peccatrice ad esserlo e contrastandola il Cristianesimo restaura l'umanità primitiva, cioè la realtà creaturale dell'uomo. La natura originaria dell'uomo, la sua «primitività» non contrasta con il Cristianesimo, anzi esprime l'originaria chiamata dell'uomo ad essere se stesso autenticamente. Ma l'uomo tradisce questa sua dimensione e preferisce entrare nel mondo del calcolo, dove egli uccide la propria naturalezza e spontaneità per avere successo.³⁸

Il Cristianesimo è dunque la restaurazione dell'umanità primitiva, è la «seconda» nascita dell'uomo, la nuova creazione in cui Cristo è il nuovo Adamo. Ma questa rinascita non può innestarsi direttamente sull'umanità che è umanità decaduta, la salvezza dell'uomo passa attraverso la morte, attraverso la scelta di morire al proprio peccato. L'irruzione del Cristianesimo nel mondo fa intravedere all'uomo la possibilità di «riprendere» la sua umanità primitiva e al tempo stesso gli svela la sua finitezza, la sua esistenza stessa come peccato. È questo il momento più tremendo della dialettica della fede: l'angoscia di scoprire il proprio esistere come peccato, come condanna del rifiuto fatto a Dio di essere suoi figli³⁹ e, in questo momento, il mondo e la finitezza si rivelano all'uomo come conseguenze di questo peccato.

Ma questo, per Kierkegaard, non può venir inteso in maniera assoluta. Il peccato presuppone un atto, uno stato di libertà dell'uomo diverso dal peccato: è l'esistenza positiva, o per meglio dire, la «possibilità» dell'esistenza positiva. Questa possibilità non è però una possibilità data all'uomo una volta per tutte ed ormai consumata; proprio perché il peccato

³⁸ *Pap.* XI¹ A 385.

³⁹ «Un uomo nasce in peccato, entra per via di un crimine in questo mondo, la sua esistenza è un crimine: la propagazione della specie è la caduta del peccato. Il tutto avviene per via di un crimine, di un peccato; quindi non può essere neppure difficile indovinare dove la nascita conduce...: in una galera! Questo mondo è una galera. E la punizione sarà questa (poiché sempre la pena corrisponde al peccato): sì, la punizione sarà l'esistere» (*Pap.* XI¹ A 289).

per essere tale lo deve consumare ciascuno di noi, la «possibilità» dell'esistenza positiva resta una possibilità «contemporanea» ad ogni uomo. L'esistenza, da carcere dell'uomo, può diventare luogo di salvezza, perché essa è in divenire, è temporale e il tempo è il luogo dell'esercizio della libertà dell'uomo, del passare dalla possibilità all'attualità. Come il peccato anche la decisione di aderire alla salvezza è un atto di libertà piena e responsabile dell'uomo, non si pone perciò come «conseguenza» della propria situazione o della propria storia, ma richiede il salto qualitativo dell'interiorità. Solo la coscienza del peccato, della possibilità che la vita avrebbe potuto essere diversa da come essa è, permette all'uomo di uscire dalla schiavitù della realtà e di incamminarsi verso la salvezza e l'autenticità. È per far prendere coscienza del mondo come «peccato» che il Cristianesimo si deve presentare nel contrasto, per risvegliare l'uomo e mostrargli l'alternativa che egli porta dentro di sé.

Attraverso la coscienza del peccato si apre la possibilità dell'esistenza rinnovata, ma a questa vita non si può, nella prospettiva kierkegaardiana, aderire con immediatezza, direttamente. La dialettica della fede nella vita nuova deve essere costantemente intrecciata, segnata, messa alla prova dalla rinuncia quotidiana e decisa della vita presente, dell'uomo vecchio, della propria natura e delle proprie inclinazioni.

È decisamente dall'accentuazione di questo atteggiamento sommamente dialettico, che occupa vasta parte delle ultime «Carte», che è nata la convinzione di un «Kierkegaard» disumano e disumanizzante, convinzione peraltro suffragata dalla condanna di ogni realtà umana che l'autore esprimerà negli ultimi anni. Ma, non bisogna dimenticare che grande influsso su queste affermazioni, talvolta esasperate, ha avuto l'esperienza personale del filosofo danese, influsso che d'altro canto lui riconosce. La sua posizione è sempre comunque una posizione «dialettica» nei confronti del suo tempo troppo conciliante con la mondanità: è in polemica con l'indifferenza religiosa e la cultura ormai «mondanizzata» che egli accentua il carattere tormentoso del Cristianesimo.

In ogni modo l'odio verso se stessi, la sofferenza nel mondo come sbocco inevitabile, non sono mai fini a se stessi e segnati da un tragico masochismo, essi sono sempre il segno

del peccato e dell'apertura verso l'Assoluto. Ciò che viene sottolineato in particolare è la differenza qualitativa tra la sofferenza mondana e la sofferenza cristiana che troppo spesso vengono assimilate; mentre la sofferenza terrena ha il carattere della casualità, l'elemento decisivo di quella cristiana è la volontarietà.⁴⁰

La sofferenza cristiana non è dunque identificabile con il dolore insito in ogni vicenda terrena, col dolore patito e subito, ha una propria qualità specifica che è quella di essere una sofferenza volontaria, un dolore scelto consapevolmente. Non bisogna però pensare che la sofferenza sia allora semplicemente un mezzo per raggiungere la salvezza, insomma un male necessario a cui il cristiano deve rassegnarsi in nome del bene supremo. La sofferenza cristiana non è il dolore in vista della beatitudine, secondo Kierkegaard esso è già beatitudine perché è comunione profondissima con Dio, col Cristo sofferente e questa comunione è il disvelarsi di un mondo diverso e l'anticipazione di esso.⁴¹

Attraverso la sofferenza il mondo non ci appare più come la semplice somma dei fenomeni e delle apparenze segnato dal peccato, esso svela un'altra dimensione di se stesso alla luce della fede: il mondo dello Spirito, la creazione riconciliata col proprio Signore. Di nuovo si svela il ruolo della dialettica e del contrasto come meccanismo non di fusione e di confusione dei diversi elementi, ma di autentica individuazione dell'essere dell'uomo, delle cose, di Dio. Il mondo non è più l'insieme delle cose, la realtà entificata, è il luogo della scelta dell'uomo e a seconda di questa esso può apparire come dominato dal potere oppure dall'egoismo.

⁴⁰ Cf. *EC*, 745.

⁴¹ «Soffrire in questo mondo per la verità, per il bene, per il Cristianesimo, è una beatitudine; la sofferenza non è un male in modo che sia soltanto la teleologia a farne qualcos'altro (così si commetterebbe verso il sacrificio, riguardo al rapporto tra il genere e l'individuo, l'ingiustizia più rivoltante). No, il soffrire è una beatitudine, perché soffrire è l'espressione dell'interiorità più alta in un rapporto a Dio; soffrire è avere un segreto in comune con Dio. Oh beato! dietro a tutto questo mondo della realtà, dietro al mondo dei fenomeni (nel quale sembra che anche Dio sia contro il sofferente, dato che non l'aiuta a uscirne ma lo fa soffrire), sta un altro mondo, il mondo dello spirito e qui il sofferente sa insieme con Dio (segreto beato, beato di avere un segreto in comune con Dio!) che la realtà fenomenica ha un significato diametralmente opposto: è proprio per amore che Dio fa soffrire il sofferente» (*Pap. X⁴ A 488*).

Non si può perciò uscire dal mondo e fuggire la dialettica perché solo in essa, solo nel rapporto al mondo, solo nell'essere nel mondo l'uomo può perdersi o salvarsi. «Cristo, che dalla sua elevatezza attira a sé gli uomini, non li tira fuori dal mondo in cui vivono». ⁴² È *nel* mondo che l'uomo si gioca la propria possibilità eterna e il mondo è il luogo di questa scelta che è interamente affidata al soggetto; il vivere nel peccato o il vivere secondo la salvezza si esprime in un rapporto col mondo, ma non è determinato da esso. Il mondo in sé non è né buono né cattivo, è privo di ogni determinazione ed è l'uomo a qualificarlo: «Il mondo non va né avanti né indietro; esso resta essenzialmente il medesimo, come il mare, come l'aria, in breve come elemento. Esso è e dev'essere il banco di prova per il compito che l'uomo ha di vivere in esso da vero cristiano». ⁴³

Questa categoria della *prova* è la caratteristica distintiva di tutta la concezione dell'esistenza di Kierkegaard secondo cui la temporalità è innanzitutto il luogo fondamentale del manifestarsi dell'eterno che chiede di essere accolto e vissuto nel tempo. L'esistenza, l'essere nel mondo, così concepita non viene così disprezzata, ma trova la sua più alta serietà proprio nell'essere realmente decisiva per l'eternità. È il «come» l'uomo vive il proprio tempo che decide effettivamente il «come» egli vivrà l'eternità.

Proprio perché l'accento è sul «come», ciò che è decisivo non sono gli atti esteriori, ma è la scelta assoluta dell'interiorità compiuta nella tensione massima della dialettica che è il paradosso in cui di fronte a Dio ogni cosa è irrilevante. Non sono le azioni e neanche i patimenti che tengono legato l'uomo a Dio, è Dio che lo tiene legato a sé. Non è perciò un cristianesimo prometeico quello che qui è sostenuto, neanche all'inverso. Il distacco dalla mondanità è uno strumento di purificazione e di affermazione della alterità di Dio, ma non può certo essere fatto valere come titolo di «merito» ai suoi occhi.

«Ciascuno per suo conto, mettendosi in tranquilla interiorità davanti a Dio, deve umiliarsi riconoscendo quel che comporta l'essere

⁴² EC, 783.

⁴³ EC, 807.

cristiani nel senso più rigoroso e confessando dinanzi a Dio fino a che punto egli è cristiano, al fine di ricevere degnamente la grazia ch'è offerta a ogni uomo imperfetto cioè a ognuno. E nulla più. Quanto al resto, vada pure al suo lavoro, felice di farlo; ami pure la sua donna, sia felice accanto a lei; educi i suoi figli perché siano la sua gioia; ami i suoi simili e si goda la vita. Se Dio esige da lui qualcosa di più, glielo farà comprendere e in questo caso gli darà degli aiuti speciali. Infatti il terribile linguaggio della legge suona così minaccioso come se l'uomo stesso dovesse tenersi aggrappato a Cristo con le sue proprie forze, mentre nel linguaggio dell'amore è Cristo che lo tiene legato a sé». ⁴⁴

Questo brano ci dà l'immagine precisa della riconciliazione dell'uomo con Dio. Passato attraverso la dialettica mortale della rinuncia ad ogni cosa sia del mondo, che di se stesso, ogni uomo, come Abramo, riottiene il mondo e i propri affetti che non sono più sotto la tentazione del peccato, ma liberati da esso sono segnati dall'amore di Dio. È questa la seconda esistenza dell'uomo, una vera e propria rinascita dell'uomo che ha scelto di odiare e morire a se stesso, alla propria peccaminosità.

L'esistenza immediata dell'uomo è il privo di senso, il nulla del peccato, mentre l'esistenza autentica, che certo mantiene fino all'ultimo la propria dialettica, è la vita dello Spirito. Questa seconda esistenza che è l'esistenza cristiana non è esteriormente contrapponibile alle altre, è un «modo» diverso di esistere, è un «come» particolarissimo che significa un unico «che»: l'Assoluto.

La dialettica che si esprime nel rapporto tra Dio e l'uomo, tra il Cristianesimo e il mondo, mette in luce più chiaramente come la dialettica qualitativa non sia la dialettica della separazione e della distanza, contro quella hegeliana della conciliazione. Anzi solo la dialettica kierkegaardiana realizza la relazione autentica proprio perché essa è relazione di due elementi realmente diversi e mantenuti diversi fino allo stremo delle forze. Solo nella differenza assoluta, cioè solo quando l'uomo ha riconosciuto l'onnipotenza di Dio e la propria impotenza e ripudia ogni tentazione di infinitezza da sé, solo allora si crea lo spazio reale dell'essere di Dio e

⁴⁴ EC, 726.

dell'uomo, solo allora l'amore divino trova lo spazio reale dentro l'uomo per ricondurlo a sé. Il Cristianesimo di Kierkegaard non è dunque il Cristianesimo della lontananza da Dio: «Mai una dottrina in terra ha realmente avvicinato tanto Dio e l'uomo quanto il cristianesimo e nessuna lo poteva, perché soltanto Dio lo può fare».⁴⁵ La dialettica religiosa non si propone di «spiegare» la tensione tra il finito e l'infinito perché ogni spiegazione è una finitizzazione e un ricondurre a schemi, ma vuole invece offrire un «senso» a questo contrasto, un senso in cui anche il finito non viene annientato ma posto nel suo valore massimo che è quello di essere relazionale all'infinito.

Un ulteriore esempio chiarificatore di questa prospettiva è la *dialettica di fede e ragione*, proprio perché la ragione è l'elemento individuato da Hegel per esprimere la possibilità del finito di cogliere e di conciliarsi nel pensiero con l'infinito. Ma è proprio nell'assolutizzazione della ragione che ha penetrato in sé tutta l'esistenza che Kierkegaard vede il pericolo della scomparsa dell'Assoluto dall'orizzonte dell'uomo.⁴⁶

La ragione divinizzata da Hegel, ha introdotto il calcolo della «speculazione» in ogni sfera della vita umana condannando come emotività, sentimentalismo, irrazionalità ogni manifestazione che si sottraesse a questo calcolo. Applicata alla sfera religiosa essa ha trasformato il Cristianesimo in «dottrina», lo ha reso cioè commensurabile al proprio criterio abolendone così tutto lo spessore esistenziale e riducendo la conversione dell'uomo a fatto conoscitivo.

⁴⁵ EC, 684.

⁴⁶ «L'essere-in-sé-e-per-sé, l'Assoluto, è completamente sparito dalla vita e la "ragione" si è messa al suo posto. Così l'in-sé-e-per-sé, l'Assoluto non è puramente dileguato ma è diventato per gli uomini una ridicolaggine, una esagerazione comica, qualcosa di donchisciottesco, di cui si riderebbe se lo si riuscisse a vedere, ma non lo si riesce a vedere perché è sparito dalla vita. L'in-sé-e-per-sé e la ragione si rapportano fra loro in senso inverso: dove c'è l'uno non c'è l'altro. Quando la ragione ha penetrato completamente tutto e tutti, allora l'in-sé-e-per-sé è completamente sparito. Ed è a questo punto press'a poco ora che ci troviamo. Dappertutto ragione. Invece di innamoramento incondizionato, matrimonio di ragione. Invece di obbedienza incondizionata, obbedienza per forza di ragionamento. Invece di Fede, sapere per ragioni. Invece di fiducia, garanzie. Invece di rischio, probabilità, calcolo prudente. Invece di azione, semplici accadimenti. Invece di singolo, una combriccola. Invece di personalità, una oggettività impersonale, ecc.ecc.» (Pap. X⁴ A 581).

Per Kierkegaard invece il Cristianesimo non è una «dottrina» ma una «comunicazione» di esistenza⁴⁷ e l'esistenza, come già detto in precedenza, è irriducibile al concetto; comunque si voglia sviluppare la riflessione razionale permane uno spessore, una «sapidità», che non può venir colta a livello gnoseologico, proprio perché è l'esistere il fondamento di ogni atto di conoscenza e non può darsi un atto assoluto capace di prescindere da questa condizione. Il voler rendere assimilabile l'esistenza alla ragione significa di fatto astrarre da questa concretezza e trasportarla sul piano della logica. Ciò che nell'esistenza è irriducibile alla mediazione logica è la contraddizione qualitativa tra l'infinito e il finito, contraddizione che è la base stessa dell'esistere. Se questo vale per l'esistenza, tanto più varrà per il Cristianesimo che è il fatto storico dell'unione reale di Dio e di un uomo singolo. Il Cristianesimo dunque che si fonda sull'Incarnazione è il paradosso per eccellenza per la ragione umana, un paradosso inspiegabile; «*spiegare* il paradosso è dunque ridurre l'espressione "paradosso" a una figura *retorica*».⁴⁸

La ragione umana può spiegare e può dispiegarsi solo nelle contraddizioni omogenee procedendo quantitativamente per approssimazione, ma questo procedimento porta solo a certezze oggettive, fredde, esteriori, non porta a conversioni della soggettività. La certezza oggettiva è per la fede il pericolo maggiore perché in questo modo si può giungere ad affermare la fondazione razionale della fede, ad arrivare alla fede attraverso passaggi logici o attraverso calcoli di convenienza. Ma di fronte al paradosso, che esprime la differenza qualitativa, la ragione va incontro al proprio «scacco» e cade nella disperazione.

Di fronte al paradosso non c'è che «o scandalizzarsi o credere», o affidarsi alla ragione o affidarsi alla fede. Se la ragione è il momento securizzante per l'uomo, la fede è il momento del rischio assoluto per l'uomo a cui viene chiesto di rinunciare alla propria facoltà più alta e di «credere contro la ragione», affrontando «il pericolo di morte di trovarsi dove

⁴⁷ PC, 468.

⁴⁸ PC, 377.

l'acqua ha 70.000 piedi di profondità e di trovare Dio soltanto là». ⁴⁹

Quando il paradosso si presenta di fronte all'uomo si ripete la dialettica del rapporto tra il Cristianesimo e il mondo: la scelta della fede comporta il contrasto con la ragione, «la crocifissione della ragione da parte della fede». ⁵⁰

Ma se nel momento assoluto della scelta la forma della dialettica tra ragione e fede è quella dell'opposizione, proprio il movimento della dialettica che è un divenire reale fa sì che questa non sia la «forma» assoluta e definitiva. Alla ragione umana, forma suprema della finitezza, Kierkegaard riconosce la funzione negativa di distinguere ciò che si può comprendere da ciò che non è comprensibile, insomma una funzione pedagogica e purificatrice.

La dialettica è di nuovo un movimento di individuazione dei due termini in rapporto.

«Quindi il cristiano credente ha e usa la propria intelligenza, rispetta l'umano generale, spiega che non è per mancanza di intelligenza se qualcuno non diventa cristiano, ma rispetto al cristianesimo egli crede contro la ragione, e usa anche qui la ragione — per fare attenzione al fatto ch'egli crede contro la ragione (...) egli usa l'intelligenza tanto meglio, in quanto attraverso essa egli diventa attento all'incomprensibile, e allora si rapporta a questo credendo contro la ragione». ⁵¹

Ciò che l'autore combatte non è dunque la ragione in sé, ma la ragione assoluta che pretende di sottomettere a sé ogni cosa rifiutando che le venga posto alcun limite. Accettando invece la propria finitezza la ragione, oltre ad essere competente nel campo delle cose finite, anche in ordine alla fede può svolgere un compito prezioso: quello di distinguere il paradosso vero e proprio dell'assurdo umano, ma dopo averlo riconosciuto essa deve riconoscere (ma anche questo è un atto di ragione e forse l'atto più alto!) di non poterlo «comprendere».

L'atteggiamento dell'uomo di fronte alla fede non è per nulla irrazionale, nel senso di un emotivo abbandono al

⁴⁹ PC, 384.

⁵⁰ PC, 574.

⁵¹ PC, 576.

mistero; esso comporta al contrario il riconoscimento razionale della non razionalizzabilità del paradosso. Dunque la ragione è il modo negativo di conoscere il paradosso, ma ciò non vuol dire che essa lo dichiari privo di senso. Nel mentre riconosce di non poterlo comprendere essa lo consegna a un'istanza superiore, la fede.

Dunque anche la ragione può svolgere il proprio ruolo nella dialettica della fede, pur restando questa una funzione «negativa» e sempre in relazione alla presenza della fede. Quando la ragione si rifiuta di stare dentro questa dialettica, essa si illude di essere assoluta e di poter da sé avvicinare l'uomo all'infinito. La relazione della «differenza» garantisce invece che i termini conservino la propria identità e non sconfinino in campi che non appartengono loro. Ma se la ragione accetta il contrasto col paradosso fino in fondo, se l'uomo è disposto a credere contro di essa e se essa «comprende che non si può comprendere» e muore a se stessa, allora come la finitezza, compiuto il salto della fede, essa viene restituita all'uomo. Nell'esistenza cristiana, in questa rinascita totale, anche la ragione è «nuova»: non nel senso, si badi bene, che ora essa può comprendere (perché la dialettica permane), ma in quanto essa si mette non più contro la fede ma a servizio di essa per combattere la riflessione «presuntuosa».

La ragione rinnovata è chiamata da Kierkegaard «riflessione pia» ed è chiamata a svolgere un compito prezioso: quello di combattere — sul piano della ragione — contro la ragione assoluta, per mostrare come essa non possa cogliere autenticamente l'essere, ma al contrario finisca per allontanare l'uomo dalla verità dandogli l'illusione del possesso pieno della realtà attraverso la conoscenza.

Non rientra nell'interesse di questa ricerca l'analizzare più a fondo il confronto tra fede e ragione, né è questo il luogo per esprimere delle valutazioni su questa concezione; ciò che qui preme sottolineare è invece come anche l'avversario più temibile della fede, cioè la ragione, venga purificato dalla dialettica e trovi in essa il proprio senso autentico.

È importante notare dunque come la dialettica qualitativa non si esaurisca nella morte della finitezza peccaminosa e nella rinascita di una nuova esistenza: su un piano diverso essa resta la struttura fondamentale di tutta l'esistenza la

quale, anche dopo la «decisione» e la «conversione», è caratterizzata dalla tensione tra finito e infinito. È chiaro quindi come l'esistenza «cristiana» non sia una possibilità realizzata una volta per tutte da paragonare ad altre mete raggiunte nella vita, ma sia sempre una possibilità *da* realizzare.

La dialettica della vita cristiana continua a svolgersi nell'interiorità del singolo teso a difendere la propria fede da se stesso prima che dal mondo: «il Cristianesimo è una comunicazione di esistenza, il compito è di diventare cristiani ovvero di continuare ad esserlo, e l'illusione più pericolosa è quella di diventare così sicuri di esserlo da voler mettersi a difendere l'intera cristianità contro i turchi — invece di difendere in noi stessi la fede contro l'illusione dei turchi».⁵²

Essere cristiani è dunque una continua lotta contro se stessi e contro la mondanità, ma proprio perché è una realtà in divenire costante, l'esistenza cristiana non è mai compiuta e non si definisce nelle forme storiche che essa assume. La novità della vita cristiana è precisamente questa nuova dialettica in cui ciascuno sa cos'è l'Assoluto e sa che il suo impegno deve essere quello di realizzarlo nel tempo, ma proprio perché nel tempo nessuna realizzazione potrà esaurire questa possibilità, così neanche alcuna oggettivazione dell'esistenza cristiana può esserne considerata una realizzazione piena. Non è dunque l'esteriorità che può ergersi a criterio della vita cristiana: solo Dio è in dialettica qualitativa con il mondo, mentre i cristiani non sono qualcosa di totalmente altro rispetto al mondo, ma sono un pezzo di mondo e di umanità che cerca di vivere la novità della fede.

Ciò che insomma Kierkegaard vuole evitare è che si ritorni alla forma della cristianità-borghese che consisteva nella semplice aggiunta dell'etichetta «cristiana» a una realtà mondana. Quindi il Cristianesimo non è un'«aggettivare» una realtà rispetto ad un'altra, né esso produce «mondanità» nuove e originali rispetto alle altre. L'essere cristiano è un «essere nel mondo» caratterizzato da un «come» interiore particolarissimo che non pretende di scomodare Gesù Cristo come garanzia di tutto quello che egli fa: «Un ortodosso (...)

⁵² PC, 599-600.

fa tutto per il nome di Gesù e invoca il nome di Cristo in ogni occasione come il segno sicuro ch'egli è un cristiano, chiamato a combattere in difesa della cristianità nel nostro tempo — senza neppur sospettare il piccolo segreto ironico che un uomo unicamente col descrivere il "come" della propria interiorità possa indirettamente mostrare di essere cristiano senza nominare il nome di Cristo». ⁵³ Il Cristianesimo è un fatto che riguarda l'esistenza, il senso dell'esistenza e per questo deve riguardare le determinazioni della soggettività e non quelle del mondo.

Ma se decisivo resta il «come» dell'interiorità, è però stato già notato che questa conversione non può essere vissuta intimisticamente nell'«interiorità segreta»: anche l'agire, pur non essendo per Kierkegaard decisivo relativamente alla «passione infinita» è imprescindibile nella dialettica della fede. L'esistenza cristiana allora non si distinguerà contrapponendo una nuova finitezza a quella vecchia, né nuove oggettivazioni alle oggettivazioni mondane, ma vivendo in tensione continua la qualità diversa della vita che è data dall'amore di Dio, cioè amando gli altri fino al sacrificio di sé.

La «rinascita» del cristiano non è considerata come un privilegio da custodire gelosamente contro gli uomini, ma è una possibilità data a tutti e quindi da testimoniare a tutti nella dedizione di sé: «Si deve esistere per tutti gli uomini, e non cercare il proprio vantaggio egoisticamente come una casta». ⁵⁴

La consapevolezza che solo nella fede è possibile esistere autenticamente non può trasformarsi in arroganza nei confronti della vita degli altri uomini. L'esistenza in sé è la possibilità data da Dio all'uomo per salvarsi e questa dimensione creaturale le conferisce una dignità e un senso che è proprio quello di essere possibilità da attuarsi. ⁵⁵

La vita cristiana non può dunque essere segnata dal

⁵³ *PC*, 602.

⁵⁴ *Pap.* VII A 163.

⁵⁵ «Anche per colui che non è ancora giunto alla fede la vita pone compiti sufficienti e, quando li ama onestamente, la vita non è certamente sprecata: anche se ciò non è comparabile alla vita di coloro che accolsero e afferrarono l'ideale più alto» (*TT*, 100).

trionfalismo di chi crede di possedere la verità una volta per tutte. La fede è sempre dialettica, è sempre «lotta» con se stessi e non produce certezze oggettive perché queste sono il segno della lontananza della fede. Per Kierkegaard c'è una diversità di «statuto epistemologico» tra la verità cristiana e le verità oggettive: l'una è verità soggettiva, verità «per me», verità che non è acquisizione, ma «via», cammino esistenziale; le altre sono «risultato», «possesso». Il pensare la verità cristiana nei termini di una verità oggettiva porta a un cristianesimo che si illude di avere sicurezze nel mondo.⁵⁶

È nel mondo che il Cristianesimo va testimoniato e vissuto, ma non secondo la logica del mondo, cioè volendo prevalere in esso. La verità del Cristianesimo è sempre una verità sofferente, una verità crocifissa, non una verità che trionfa. Puntare al successo storico significa tornare nella prospettiva della storia universale in cui il criterio veritativo è il risultato conseguito nel mondo: «la fede che trionfa è la cosa più ridicola di tutte... La fede è sempre in lotta: ma fin quando c'è lotta, c'è sempre possibilità di sconfitta, così che nel campo della fede non si trionfa mai prima del tempo, cioè mai nel tempo».⁵⁷

La fede non può perciò regolarsi secondo i criteri della quantità, cioè del numero, della forza, del potere; non è secondo queste modalità o usando questi strumenti che essa può testimoniare la assoluta alterità del proprio Signore. La polemica contro la fede trionfalistica che non possiede certezze oggettive, né insegue vittorie nel tempo, non deve far pensare ad un annacquamento della consistenza del Cristianesimo. Esso resta per Kierkegaard la verità assoluta, anzi l'unica verità per cui si può «vivere e morire»; per questo non va confusa con le verità oggettive (quelle logiche, matematiche, scientifiche, speculative) per cui nessuno si

⁵⁶ Come afferma il Masi: «La verità del cristianesimo non consiste nel conoscere, ma nell'essere: essere la verità significa reduplicare in noi la vita del Cristo: l'illusione della *Chiesa trionfante* è di vedere, invece, nel Cristianesimo, la verità nel senso del risultato, anziché della "via"» (MASI G., *Storicità e cristianesimo in Kierkegaard*, in AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, in «Archivio di Filosofia», Milano-Roma 1953, p. 126).

⁵⁷ BF, 256.

sentirebbe di sacrificare la vita proprio perché non si può dire di esse che «ne va» della propria esistenza.

L'espressione di questa verità assoluta non può essere perciò il voler assoggettare gli altri ad essa, o il pretendere che gli altri immediatamente la riconoscano tale: testimoniare la verità non significa sconfiggere le altre verità e gli altri uomini, ma venir sacrificati per loro.⁵⁸

Questa visione del Cristianesimo non è certo quella di una fede disincarnata che per Kierkegaard sarebbe astratta o poetica, è invece una visione che vuol preservare l'incarnazione della verità da una sua assimilazione agli schemi mondani, o da un suo organizzarsi secondo le forme del mondo. È questa la sfida durissima che egli lancia alla cristianità del suo tempo che, organizzatasi nella forma della Chiesa di Stato, si è totalmente mondanizzata e trasformata in fatto esclusivamente burocratico, governato dalle leggi del numero e del denaro.

Kierkegaard si scaglia contro l'assimilazione della Cristianità alla forma statale, per lui Cristianesimo e Stato sono due realtà assolutamente eterogenee a partire dalla loro stessa fondazione. «Lo Stato è in una diretta relazione col numero (...). Il Cristianesimo ha tutt'altra relazione col numero: l'esistenza di un solo vero Cristiano può bastare a far sì che si possa dire in verità che esista il Cristianesimo».⁵⁹

Mentre lo Stato è la forma organizzata della convivenza umana considerata dal punto di vista quantitativo, cioè dei rapporti numerici di forza, di interesse, ecc., il Cristianesimo si rapporta al Singolo «qualitativamente» cioè alla sua interiorità e alla sua salvezza eterna. Il Cristianesimo si occupa dell'eternità dell'uomo, di ogni singolo uomo e non dell'organizzazione mondana della temporalità. Proprio per questo mentre il Cristianesimo si rapporta ed esprime il «divenire» dell'uomo, cioè il suo diventare cristiano per cui ogni realizzazione è relativa, lo Stato invece pone il proprio essere nella «stabilità», cioè nel realizzare rapporti e istituzioni costanti e continue capaci di permanere nel tempo: «La

⁵⁸ «Perché il Cristianesimo è l'Assoluto e rapportarsi assolutamente all'Assoluto è *eo ipso* (per le cose condizionate) essere sacrificati. (...) Perché esser sale è: non essere per sé, ma essere per gli altri, cioè: essere sacrificato» (*Pap.* XI¹ A 7).

⁵⁹ *OR*, 69.

“Chiesa” deve in fondo rappresentare il “divenire”, lo “Stato” invece lo “stabilirsi”. Perciò è tanto pericoloso quando Chiesa e Stato con crescono e vengono identificati». ⁶⁰

È dunque necessaria una netta distinzione tra il Cristianesimo e lo Stato proprio in base alla loro diversa essenza, ma questa distinzione non va affermata solo per evitare la degenerazione della cristianità «stabilita» che esaurisce il proprio essere nell'istituzione; oltre alla statualizzazione del Cristianesimo occorre combattere anche la «cristianizzazione» o meglio la «sacralizzazione» dello Stato. È una preoccupazione costante nel filosofo danese la strumentalizzazione del fatto religioso da parte dell'«ordine stabilito»: questo porta alla divinizzazione dello Stato come assoluta istanza etica che ha diritto non solo all'obbedienza totale, ma anche ad interferire nella sfera interiore dell'individuo, luogo assoluto della libertà personale.

Si manifesta nuovamente la polemica di Kierkegaard contro la filosofia hegeliana, questa volta a proposito della concezione dello Stato. Hegel è accusato di voler fare dello Stato l'unico luogo di espressione della autenticità della virtù, lo spazio privilegiato in cui il singolo trova la propria verità entro l'umanità. Per Kierkegaard invece lo Stato è solo l'organizzazione dell'egoismo umano, creata per difendersi dagli egoismi individuali così che i singoli, per utilità, capiscano che è meglio vivere nello Stato. Esso più che il luogo della virtù del cristiano, è il luogo della sua sofferenza. ⁶¹

Questa «desacralizzazione» dello Stato non è operata certo per fini «politici», quanto per restituire il Cristianesimo alla sua purezza originaria e per evitare ogni ingerenza e strumentalizzazione da parte di istanze mondane che poco hanno a che vedere con la salvezza eterna dell'uomo. La distinzione tra il Cristianesimo e lo Stato non è fatta in nome di una contrapposizione tra istituzioni cristiane e istituzioni mondane. La differenza si colloca tra la «forma» del Cristianesimo e la «forma» dell'istituzione che hanno finalità diversa: l'una si occupa della salvezza eterna dell'uomo,

⁶⁰ *Pap.* X¹ A 552.

⁶¹ Cf. *Pap.* XI² A 108.

l'altra della sua sopravvivenza terrena. La posizione di Kierkegaard è quindi decisamente polemica nei confronti di ogni concezione dello Stato come entità preposta non solo a garantire la convivenza o il benessere, ma anche ad occuparsi del «senso» della vita dell'uomo.⁶²

Sembra così ulteriormente chiarito che l'oggettività in nessuna sua forma può fornire o determinare il senso dell'esistenza né i criteri etici di essa. Questo è perfettamente comprensibile per quanto riguarda l'oggettività che costituiva l'esistenza immediata, ma il problema da chiarire è ancora una volta il senso dell'oggettivarsi della fede. Per quanto riguarda l'esistenza cristiana è stato chiarito che essa non si oggettiva «sacralizzando» nuove esteriorità, ma testimoniando nella realtà la non incidenza della mondanità in ordine alla salvezza (e cioè vivendo nel mondo il distacco dal mondo) e, in secondo luogo, esprimendo la propria novità col sacrificio di sé. L'oggettivarsi, l'incarnarsi è dunque costitutivo dell'essere cristiano, ma queste oggettivazioni sono condannate ad essere tutto sommato «negative» o possono trovare un senso ulteriore?

Religione e politica

«La politica è troppo per me. Preferisco concentrare la mia attenzione sui dettagli, dove, quando si vuole, si può avere la visione del tutto».⁶³ Come già osservato Kierkegaard non elabora una filosofia politica né una filosofia della

⁶² Così si esprime il Cristaldi: «L'attacco kierkegaardiano alla statalizzazione della Chiesa, peraltro, non viene condotto in nome di una rivendicazione della sovranità e autonomia del potere ecclesiastico come società perfetta, che esercita una sua sovranità nell'ordine di competenze specifiche. È condotto su di un altro registro: che il Cristianesimo non può e non deve essere gestito in termini di potere e d'organizzazione collettiva, poiché se esso è qualcosa, lo è per la sua natura diciamo così *intenzionale*: il Cristianesimo rappresenta "l'impotenza del potere" quanto all'adempimento d'un destino dell'uomo; esso non potrà operare escatologicamente se non quando sia stata tolta allo Stato l'apparenza di sacralità e qualsiasi ingerenza nei problemi dell'anima» (CRISTALDI M., *S. Kierkegaard e il trauma della testimonianza*, in S.K., *La neutralità armata*, Messina 1972, p. 64).

⁶³ *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Lettere e documenti concernenti Søren Kierkegaard), a cura di N. Thulstrup, Copenhagen, 1953-54, B.184, og. 1848, p. 201, citato in SPERA S., *Kierkegaard politico*, Roma 1978, p. 30.

politica e gli accenni che si trovano nella sua opera sono piuttosto limitati e comunque vertono quasi esclusivamente sul rapporto tra religione e politica.

La stessa diversità qualitativa emersa tra Cristianesimo e Stato riappare qui a proposito della differenza tra sfera religiosa e sfera politica. Come lo Stato si rivolge all'individuo nel suo aspetto «quantitativo», cioè relativamente alla «forza», al «potere» che egli esprime, così tutta la politica, ponendo come obiettivo l'affermazione del proprio progetto, è tesa ad assicurarsi il consenso e il favore del numero maggiore possibile di individui. Nella sfera religiosa invece, dove l'interlocutore è il singolo nella sua «qualità» di essere spirituale e dove l'obiettivo è la salvezza dell'uomo, il numero e la forza mondana sono insignificanti perché l'unico «potere» che qui importa è quello divino e l'uomo non può che riconoscere la propria impotenza a salvarsi da sé.

«L'azione politica e quella religiosa si rapportano inversamente. L'azione politica è tutta intesa ad avere dalla sua parte la massa; quella religiosa, invece, procura di avere Dio dalla sua parte, e quindi può assolutamente trascurare di farsi forte del numero, dell'aiuto umano... Religiosamente, devo servire una causa religiosa, e soprattutto tenermi lontano dalla politica e da considerazioni politiche».⁶⁴

La differenza tra religione e politica sta proprio qui: nella diversità del loro rapportarsi al mondo. La religione è nel mondo nella forma del sacrificio di sé, della sconfitta nel tempo, tutta tesa a «ripetere» l'insegnamento e l'esempio del Cristo che ha salvato il mondo lasciandosi annientare da esso. La politica si prefigge invece di «vincere nel tempo», perché è nel tempo e per il tempo che essa progetta, organizza, gestisce, al punto che l'affermazione della propria idea diventa spesso così importante da far trascurare gli strumenti da usare, cioè il «come» questa idea viene sostenuta. La differenza sta nel fatto che per la politica è essenziale il «risultato», e quindi giudica le modalità e gli strumenti sul criterio dell'efficacia: il vincere, per la politica, è più importante del «come» si vince. Invece per la religione la cosa più importante è il «come»; essa è già certa del proprio

⁶⁴ *Pap.* XI² A 413.

successo perché esso non dipende da lei, ma da Dio, per questo egli non è disposto a sacrificare neppure un singolo uomo o una singola verità, ma si preoccupa che tutto sia vissuto nell'autenticità.⁶⁵

La posizione di Kierkegaard è netta ed esplicita a questo proposito: la religione non può servire la propria causa, quella della salvezza eterna dell'uomo, perseguendo la logica mondana che è la logica dell'affermazione di sé e del potere, la logica del vincere nel tempo. Non è con le maggioranze o con i governi che si può operare la conversione dell'uomo. Tanto più che il mondo, il tempo è già stato vinto da Cristo, l'unico Signore della terra, per questo la salvezza dell'uomo non dipenderà dalla vittoria mondana della religione, né di questo dovrebbero preoccuparsi i cristiani: il male non prevarrà, è già stato vinto nel mondo, è in ciascuno di noi che esso va combattuto. Se dunque la finalità e l'atteggiamento nel mondo della religione e della politica sono così qualitativamente diversi, la religione non solo dovrà fuggire la tentazione di cadere nella logica mondana del potere, ma dovrà anche guardarsi dall'usare gli strumenti mondani che in sé contengono un'intenzionalità diversa.

Da questa diversità nasce anche un comportamento differente nelle due sfere diverse: mentre la politica puntando a «vincere» è caratterizzata dal calcolo del possibile e dalla prudenza, la religione, libera da ogni preoccupazione utilitaristica, fidando non nella propria forza, ma solo in quella di Dio, vive del rischio continuo.⁶⁶

Alla luce di queste osservazioni non si potrebbe pensare ad altro che a due reami ontologici separati senza alcun rapporto tra loro e tra cui anzi ogni rapporto è visto come deviante e mistificante. Kierkegaard in qualche passo è di una chiarezza brutale: «Quel che Cristo vuol dire è evidente (cf. Mt 22,15-22, Il tributo a Cesare): "Se tu vuoi esser cristiano, devi assolutamente infischiarci di ogni politica"».⁶⁷

⁶⁵ Cf. *Pap.* X³ A 696.

⁶⁶ «La politica consiste nel non mai arrischiare più di quel che ad ogni momento è possibile, mai arrischiare al di là delle probabilità umane. Per il Cristianesimo, dove non si arrischia oltre le proprie possibilità, Dio non è assolutamente con noi; senza che da questo segua ch'Egli sia con noi ogni volta che ci si arrischia al di là del probabile» (*Pap.* XI¹ A 502).

⁶⁷ *Pap.* IX A 353.

L'atteggiamento religioso autentico sembra dunque quello del completo distacco dalla politica e non certo quello della contrapposizione di una politica «cristiana» a quella mondana. In realtà Kierkegaard vede nel proprio tempo ripetersi tra religione e politica lo stesso mutamento di prospettiva che tra la fede e la ragione. La politica non è che l'applicazione pratica della ragione alla vita sociale, e siccome alla ragione viene riconosciuto un potere illimitato, così anche alla politica viene affidato un magico potere salvifico capace di realizzare l'armonia e la felicità tra gli uomini.

È sotto questa ottica precisa che occorre valutare la posizione del filosofo danese a proposito della politica: il suo tempo cerca di risolvere il problema della verità del senso dell'esistenza con i propri mezzi, e presuntuosamente si rifiuta di accettare i propri limiti.

In questo sogno eudemonistico e razionalistico la politica, governata dalla ragione, pretende non solo di occuparsi delle cose finite, ma anche di assicurare la beatitudine dell'uomo. Ciò contro cui ci si scaglia non è dunque la politica in sé, ma l'assolutizzazione di essa, lo sconfinamento di essa in un campo non suo. Di nuovo occorre stabilire la «differenza»:

«In questi tempi tutto è politica. La visione del mondo del religioso è *toto coelo* diversa dalla politica, come anche il punto di partenza e lo scopo finale sono *toto coelo* diversi; poiché la politica comincia sulla terra per restare in terra, mentre la religione, che riceve il suo inizio dall'alto, vuole trasfigurare e poi sollevare la realtà terrestre fino al cielo». ⁶⁸

L'epoca moderna, soprattutto con i movimenti storici che culmineranno nel «'48» e che impressioneranno particolarmente Kierkegaard, ha abolito questa differenza nell'illusione di poter anticipare l'eternità nel tempo e realizzare il paradiso sulla terra. La politica diventa la nuova religione del tempo: «tutta la mentalità moderna si riduce a quella maledetta caricatura della religione che è la politica». ⁶⁹

L'aspetto caricaturale della politica, cioè il suo essere una religione «mascherata», nasce dal voler risolvere, con mezzi

⁶⁸ SK, «*Il Singolo*», cit., p. 189.

⁶⁹ Pap. X⁴ A 84.

mondani e dentro la mondanità, problemi che sono di tutt'altro ordine, e cioè concernenti l'eternità dell'uomo e il suo essere spirituale. È questo in particolare il caso del tema dell'*eguaglianza*, tema che storicamente, dalla Rivoluzione Francese in poi, assume valore centrale nel dibattito e nelle lotte politiche del 1800 e non solo. Ora, secondo Kierkegaard che considera il tutto *dal punto di vista religioso* e che perciò non si sofferma sull'aspetto giuridico, sociale, economico del problema, l'eguaglianza perfetta tra gli uomini non è realizzabile nel tempo, dove proprio a causa dell'intreccio tra libertà umana e necessità storica domina la diversità tra gli uomini. Attraverso la politica si vuole invece realizzare con mezzi mondani l'eguaglianza perfetta sulla terra, un'eguaglianza che è possibile solo dal punto di vista religioso, nel senso dell'uguale possibilità data da Dio a ciascun uomo di salvarsi.

«In tutta l'Europa la gente si è smarrita — *in maniera mondana* (...) — in problemi i quali possono essere risolti solo *con la religione* e che solo il Cristianesimo può risolvere e li ha risolti da lungo tempo. (...) Con l'emendamento (della Costituzione) il quarto stato cioè tutti gli uomini vogliono risolvere il problema *dell'eguaglianza* fra uomo e uomo nel medio della realtà ossia nel medio, la cui essenza è la *diversità*».⁷⁰

Nel lottare contro la confusione tra politica e religione Kierkegaard decisamente non coglie la differenza tra l'eguaglianza sociale e l'eguaglianza perfetta (differenza che forse neanche tutti i movimenti storici del suo tempo avevano ben presente) e rischia di giustificare così indirettamente e involontariamente anche le discriminazioni sociali esistenti. Come pure non c'è da parte sua la consapevolezza del significato storico positivo che ha l'ingresso del «Quarto stato» sulla scena politica. Secondo lui l'abbattimento di ogni tirannide da parte del popolo non porterà a un regime di libertà e di eguaglianza, ma ad una tirannide peggiore anche se non esplicita: il timore degli uomini, della massa, del numero. Cadute le antiche forme di tirannia (imperatore, re, nobiltà, clero, ecc.) ad esse si sostituirà la tirannia della

⁷⁰ LA, 379.

massificazione per cui l'individuo nella sua creatività e originalità non potrà più trovare forme di espressione spirituale, ma dovrà adeguarsi ai modelli dominanti.

Ciò che Kierkegaard teme è l'avvento della società di massa che può abolire ogni criterio qualitativo e far trionfare la forza del numero e della quantità ad ogni livello. Questi movimenti storici non si possono però cancellare e rimuovere dalla coscienza rinchiudendosi nella difesa ottusa dei privilegi esistenti come vorrebbero gli aristocratici, essi sono fatti storici irreversibili che produrranno effetti anche positivi sullo stesso Cristianesimo: «La controversia del Cristianesimo non sarà più una controversia sul Cristianesimo in quanto dottrina (questa è la lotta fra ortodossia e eterodossia), ma in quanto esistenza. Occasionato anche dai movimenti sociali e comunisti, il problema diverrà quello di amare il prossimo». ⁷¹

È netta in Kierkegaard la consapevolezza del mutamento storico avvenuto, anche se la sua valutazione prescinde dall'analisi dei meccanismi «strutturali» che hanno portato a questo ed egli si sofferma unicamente sul dato antropologico.

Ma non può sfuggire l'attualità della sua interpretazione, laddove egli sostiene che l'assolutizzazione della politica porta con sé *la dissoluzione della politica stessa* e l'impossibilità di un governo della società di massa che possa prescindere dalla dimensione religiosa dell'uomo. Con questo egli non vuole certo reintrodurre una sorta di legittimazione sacrale di un nuovo ordinamento o un ritorno ad utilizzare il «timor di Dio» come meccanismo di controllo sociale.

Ciò che egli vuol affermare è che proprio il processo di «secolarizzazione» (cioè la progressiva abolizione della distanza qualitativa tra Dio e l'uomo e di conseguenza la «rimozione» della non-onnipotenza dell'uomo) porterà ad una nuova domanda di religiosità: «il movimento di questo nostro tempo, che pare puramente politico, apparirà improvvisamente come un movimento religioso o una esigenza di religiosità». ⁷²

L'illusione d'autogoverno dell'uomo inteso come padronanza assoluta dell'uomo sulla propria storia attraverso la

⁷¹ Pap. X³ A 346.

⁷² S.K., *Breve*, cit., in SPERA S., *Kierkegaard politico*, cit., p. 30.

politica mostrerà la propria contraddittorietà interna, perché si basa su una concezione dell'uomo come soggetto assoluto che non può trovare spazio di espressione compiuta nella politica che è il campo non dell'assolutezza, ma della mediazione: «Il nuovo sviluppo che prende il nostro tempo non può essere in direzione della politica, poiché la politica è una dialettica fra generazione ed individuo, un rapporto che fa dell'individuo un "rappresentante". Nel nostro tempo gli individui dimostrano di essere troppo riflessi per accontentarsi di essere soltanto "rappresentanti"». ⁷³

Accolta o rifiutata, ormai la soggettività riflessa è entrata nella coscienza dell'epoca moderna, e ciascuno avverte in qualche misura il proprio valore assoluto che non si lascia del tutto oggettivare. Ogni volta che questo valore assoluto viene posto direttamente nella storia e nella mondanità, nella politica esso non trova realtà corrispondenti e resta malinconica «coscienza infelice» sempre ribelle alla ricerca di realizzazioni appaganti. Ma sul piano della politica l'ansia rimane frustrata e la soggettività liberata, ma che non si è ritrovata in se stessa, diventa «ingovernabile»: «i tiranni (in veste di imperatori, re, papi, gesuiti, generali, diplomatici) hanno potuto sinora in un momento decisivo reggere e governare il mondo, ma dal tempo che il quarto stato è entrato nella scena — quando questo ha avuto il tempo per collocarsi in modo da essere ben compreso — si vedrà che (...) non si può più governare *mondanamente*». ⁷⁴

Secondo Kierkegaard si è passati da una legittimazione sacrale dell'ordine stabilito al tentativo di un autosacralizzazione da parte di un nuovo ordine stabilito, cioè al tentativo della mondanità di porsi come istanza assoluta dopo aver secolarizzato ogni Assoluto. Ma la mondanità non si giustifica da sé, non è autosufficiente. Come la finitezza che, cercando l'infinito nella spirale della moltiplicazione di sé, cade nella disperazione di un essere che non vuole essere se stesso, così anche la società che vuole porsi come suprema istanza subirà una crisi, una «malattia mortale»: la dispera-

⁷³ Pap. VII A 17.

⁷⁴ LA, 383.

zione più assoluta che è la disperazione di non poter morire, cioè di non poter finire di essere finito.

Da questa situazione non si può uscire secondo il filosofo danese con una riforma politica, ma solo con una «rifondazione antropologica». Il problema dell'epoca moderna è l'emergere di una soggettività assoluta senza soggetto: lo spirito Assoluto è la vera coscienza infelice «estroflessa» dell'individuo, proiezione ipostatizzata della sua nostalgia d'infinito, prodotto del pensiero che inghiotte il pensiero e il suo soggetto, perdendo così di vista il proprio punto di partenza: l'uomo singolo esistente.

Per questo occorre riportare sull'orizzonte della storia il singolo perché lui solo è l'interlocutore dell'Assoluto, solo lui può dialogare con lui e renderlo nel tempo attraverso la propria esistenza. A nulla valgono le semplici riforme politiche: «Ogni riforma la quale non si accorge che in fondo il problema è che si deve riformare ogni Singolo, eo ipso, è un'illusione».⁷⁵

Solo la categoria del Singolo è in grado di riportare significato all'esistenza e di restituire l'umanità a se stessa, rimettendo al centro della storia e del mondo l'uomo e il suo cammino verso la salvezza.

Questa riaffermazione della singolarità, non essendo essa una categoria politica, non può venir fatta con metodi politici, cioè seguendo la logica della forza, del numero, dell'affermazione, del contrasto, ma va testimoniata col sacrificio di sé che forse non può essere considerato politicamente produttivo: eppure nel momento in cui non è più possibile governare mondanamente «si vedrà che soltanto il martire è in grado di governare il mondo nel momento decisivo».⁷⁶

Questo «governo» del martire è di tipo tutto particolare essendo teso non al dominio o alla gestione del mondo, ma a rimanifestare il senso della storia che è quello della «rinascita» che si esprime nell'esistenza dell'amore.

La religione si manifesta così come realtà «non politica», cioè non produttiva secondo i criteri del «risultato», ma come

⁷⁵ LA, 184, in nota.

⁷⁶ LA, 383.

sola capace di restituire all'uomo quell'umanità che per la politica è solo un sogno:

«la realtà religiosa è la ripetizione trasfigurata di ciò che il politico, in quanto egli ama l'umanità e gli uomini, ha pensato nel momento più felice, anche se trova che la religione non è pratica perché troppo alta e troppo ideale. (...)»

Ma benché «non pratica», la realtà religiosa è la trasfigurata ripetizione da parte dell'eternità del sogno più bello della politica. Nessuna politica ha potuto né può, nessuna mondanità ha potuto né può penetrare o realizzare questo pensiero: l'eguaglianza degli uomini».⁷⁷

L'eguaglianza degli uomini non può essere realizzata dalla politica, perché ogni realtà terrena è contraddistinta dalla diversità. È la diversità che permette la dialettica, che permette il divenire dal reale al possibile, che permette al singolo uomo di essere se stesso nella propria originalità. Realizzare l'eguaglianza significherebbe allora uscire dalla realtà terrena, uscire dal tempo e entrare nell'eternità, e questo è esattamente ciò che fa la religione, che esprime ogni individuo nel proprio valore assoluto e lo proietta nell'eterno, là dove egli conosce la perfetta eguaglianza con gli altri. Di fronte a Dio, nella sua possibilità di salvarsi, nella sua possibilità di decidere della propria eternità, ciascun uomo è perfettamente eguale.

Con questo Kierkegaard non esprime una visione demoniaca della politica; ciò contro cui egli si scaglia, in particolare dopo il '48, è la pretesa della politica di presentarsi come istanza capace di realizzare la felicità dell'uomo, come religione «secolare».

Ma in generale si può dire che Kierkegaard riconosce che anche il politico può amare «l'umanità e gli uomini» e che il sogno della politica è ciò che per la religione è realtà nell'eternità, cioè l'eguaglianza tra gli uomini. Ciò che egli rifiuta è che si possa «realizzare completamente» questo sogno nel mondo, l'ipotizzarlo sarebbe cancellare ogni differenza tra il tempo e l'eternità. Continuamente viene precisato che ciò che viene escluso è l'eguaglianza «perfetta» e la

⁷⁷ SK, «*Il Singolo*», cit., p. 189-190.

realizzazione «completa» di essa nel mondo, quasi a significare che non si esclude il senso e la possibilità di ricercare eguaglianze relative e realizzazioni parziali. In questo senso la religione costituisce l'unico luogo di anticipazione autentica dell'eguaglianza perfetta e fa del sogno della politica non una invenzione fantastica o un vagheggiamento utopico, ma l'essere vero dell'uomo redento. Chi vive nella realtà religiosa questa «trasfigurazione» dell'uomo non può non testimoniarla anche nel mondo, continuamente relativizzando l'azione storica. La politica «sognando» l'eguaglianza dell'uomo e illudendosi di realizzarla coi propri mezzi finisce per diventare pratica di egoismo; la religione non «sogna» l'eguaglianza ma la «vive» nella relatività storica a prezzo del sacrificio di sé. La religione manifestando nel mondo l'esistenza rinnovata sovverte la logica politica e nello stesso tempo mostra come ciò che è pensato solo come «sogno», è una possibilità concreta di vita anche se non compiuta, anche se non «politica».

Non è compito della politica il farsi pratica religiosa e testimoniare direttamente la «verità eterna»: «la politica e cose simili non hanno a che fare con la "verità eterna". Ma la politica che volesse introdurre nella realtà la verità nel senso di "verità eterna", si mostrerebbe nello stesso secondo e nel grado più alto di essere la più "impolitica" che si possa pensare».⁷⁸

La dialettica tra religione e politica porta alla individuazione e alla delimitazione di due diversi livelli. La politica non può illudersi di soddisfare alle domande primarie dell'uomo travestendosi da «religione», né però deve per questo autoannullarsi frustrata per la propria finitezza e applicare *sic et simpliciter* la verità, che è verità nella fede e per la fede, alle cose mondane che si muovono secondo leggi proprie.

L'interrogativo che sorge è fino a che punto per Kierkegaard sia possibile una politica ordinata al bene, ai valori, in qualche modo regolata dall'etica, o se invece l'unica testimonianza storica possibile della fede sia quella del martirio, cioè un'oggettivazione nella forma dell'annientamento.

⁷⁸ Cf. SK, «Il Singolo», cit., p. 194.

Il presupposto da cui prende le mosse l'analisi kierkegaardiana è l'erosione avvenuta nell'epoca moderna delle legittimazioni dell'ordine stabilito, erosione operata dalla ragione umana che non solo ha eliminato la sacralizzazione di una finitezza storicamente determinata, ma pretende di eliminare ogni sacralità, ogni scarto residuo tra l'umano e il divino, tra il finito e l'infinito. La politica è lo strumento concreto di questa ragione e ne ripete l'identico processo. Ma come l'uomo non trova il proprio senso assoluto attraverso la propria ragione finita che finisce in scacco, così neanche l'umanità è in grado di produrre politicamente la risorsa «senso» necessaria alla propria sopravvivenza non meramente animale.

La politica, pur cadendo in gioco di egoismo, ha però un'intenzione diversa e positiva (come l'uomo che pur cadendo nel peccato, ha un'intenzione diversa orientata all'amore) che è quella di camminare verso l'eguaglianza degli uomini; questa intenzione per essere effettivamente «ideale regolativo» non può essere una intenzione creata dall'uomo stesso (sarebbe produzione poetica, sogno, invenzione fantastica, utopia, proiezione della coscienza infelice), ma deve nascere da un livello diverso da quello politico, cioè dal livello religioso, là dove può essere esistenza reale e non semplice astrazione.

Nella dialettica kierkegaardiana non esiste una «mediazione» dell'ideale nel reale (termine che presuppone la commensurabilità dei due livelli e l'esistenza di una sintesi ulteriore), esiste la realtà dell'Incarnazione (fatto storico) da «ripetere» nella esistenza storica di ciascuno. La forma estrema dell'Incarnazione non è la conciliazione, ma l'annientamento dell'infinito per la salvezza del finito, la rinuncia totale al finito per guadagnarsi l'infinito, il ricevere gratuitamente una nuova finitezza.

La dialettica tra religione e politica è innanzitutto salvaguardia e valorizzazione delle due diverse dimensioni e la collisione tra i due livelli si trasforma in richiamo alla purezza originaria di ciascuna realtà. La forma dell'Incarnazione non è dunque «politica», non costituisce nuovi ordinamenti, ma si pone come criterio di giudizio finale di ogni attività umana. L'Incarnazione è la forma del rapporto tra soggettività e storia.

Soggettività e storia

Abbiamo cercato di delineare nei capitoli precedenti tutto lo spessore di questi due concetti di «soggettività» e di «storia», considerati uno per uno, e poi abbiamo esaminato la «forma» del rapporto, cioè la concezione della dialettica kierkegaardiana.

È emerso abbastanza chiaramente come questo binomio «soggettività e storia», per quanto a prima vista potesse sembrare estraneo alla problematica kierkegaardiana, sia invece denso di significato.

La soggettività è una storia personale, un cammino esistenziale fondato sulla libertà che esige quindi il divenire, cioè il poter cambiare. La storia è questa strana unità di necessità e libertà, dove la libertà è sempre libertà dei soggetti, siano essi gli uomini o Dio. Questi due termini dunque rimandano in qualche modo l'uno all'altro senza mai esaurirsi l'uno nell'altro, né venire assorbiti in un altro termine. Ripercorrendo l'itinerario della soggettività dall'immediatezza alla fede cerchiamo ora di rileggerlo alla luce del rapporto con la storia nel tentativo di individuare una sorta di «fenomenologia del rapporto tra soggettività e storia».

Nella *vita immediata* non c'è né soggettività né storia in senso proprio: l'individuo che vive secondo natura aderisce allo scorrere degli eventi e al succedersi delle sensazioni senza porsi mai come soggetto del proprio divenire, perché in ogni momento «è quello che è» e tutto il suo essere è riempito ed esaurito dal momento vissuto o ricordato poeticamente. Nella immediatezza non c'è dunque né un soggetto del divenire né un divenire del soggetto, ma solo la frantumazione dell'esperienza priva di senso, di direzione, di orientamento, perfino priva di una coscienza che riconosca questo «senso».

La storia non esiste o viene rifiutata: la continuità è compromettente, esige una responsabilità del passato, del presente, del futuro; la continuità non è che l'impallidire della sensazione sublime che la durata non può che illanguidire, la realtà è traditrice: meglio l'astrazione poetica o il ricordo nostalgico a tessere fili inesistenti attraverso il tempo.

L'uscita dallo stadio della vita immediata è possibile attraverso tre vie: la via dell'astrazione, la via socratica, la via

della personalità, ma solo quest'ultima rende possibile un nesso significativo tra soggettività e storia.

La *via dell'astrazione* è consapevole che l'uscita dalla finitezza è resa possibile solo dal porsi dell'infinito in rapporto all'individuo e individua nel momento dialettico la possibilità di questo rapporto. Ma affidandosi all'astrazione per uscire dall'immediatezza finisce per uscire anche dall'esistenza, dalla realtà stessa, finisce per realizzare l'incontro del finito con l'infinito nella sfera della logica. Il finito non incontra così l'infinito come qualcosa di estraneo a sé, ma, astraendo dalla situazionalità del momento, lo vede coincidere con il proprio movimento assoluto, col proprio divenire che acquista così non solo «senso», ma razionalità necessaria perché il proprio essere si identifica con il farsi progressivo dell'infinito. L'esistenza viene così assorbita nel concetto, il finito assorbito nell'infinito, la soggettività personale inghiottita dalla storia universale che è il movimento stesso dell'Assoluto. La via dell'astrazione si conclude con lo scomparire della soggettività nella storia.

La *via socratica* pone invece la differenza qualitativa tra il finito e l'infinito, tra il tempo e l'eterno, tra ciò che è possibile sapere e ciò che non è possibile. Ma nel momento in cui la via socratica coglie ciò che permane come distinto da ciò che diviene, il tempo appare come il progressivo allontanarsi da quella verità immutabile e l'unico mezzo per recuperarla sta nel «ricordo», nella «reminiscenza» che cancella il divenire, che si libera da esso. La via socratica si conclude con la negazione della storia da parte della soggettività immersa nella contemplazione retrospettiva.

Entrambe le vie criticate da Kierkegaard hanno la consapevolezza che solo un senso infinito può spezzare il vortice della finitezza e offrire una direzione all'esistenza umana, ma in ognuna di queste vie proposte la finitezza dell'uomo finisce per essere o inghiottita o ripudiata dall'infinito. Ma uscire dall'immediatezza non può significare uscire dall'esistenza concreta dell'uomo, dalla sua vicenda finita, perché è proprio di questa finitezza che l'uomo chiede ragione ed esige un senso.⁷⁹

⁷⁹ Secondo il Paci l'originalità di Kierkegaard «sta nella rivendicazione del finito, dell'esistenza temporale» (PACI E., *Fenomenologia*, cit., p. 155).

Per Kierkegaard l'uscita dall'immediatezza non è l'uscita dall'esistenza, ma l'approfondirsi in essa. Ciò che l'uomo ricerca non è un senso oggettivo, una verità di ragione che forse solo fuori di sé può trovare, è la propria verità, la verità di sé. E questo bisogno nasce proprio dalla consapevolezza che il vivere nell'immediatezza non è la verità della propria esistenza, perché il godimento dell'attimo non può moltiplicarsi all'infinito e l'inseguire la vita finisce nella disperazione di un'«eccentricità» permanente. L'esistenza immediata è nella non-verità. Ma l'uomo può scoprirsi nella non-verità solo ammettendo una possibilità di verità per l'uomo, ed evidentemente una possibilità finora non attuata. L'immediatezza si manifesta non solo come priva di senso, ma come ciò che ha rifiutato il senso, che ha scelto di non realizzare la propria verità: l'uomo scopre la propria esistenza come peccato. La storia, la sua storia, gli si manifesta come tradimento, come apostasia della propria verità. La finitezza, la temporalità gli appare come la pena da scontare per questa colpa. È a questo punto che la via socratica porta l'uomo alla verità eliminando il tempo, luogo della scoperta della propria non-verità, e «ricordando» la propria verità eterna.

Ma è proprio riflettendo sulla temporalità che Kierkegaard si distacca dalla via socratica. Il cogliere se stesso come possibilità non attuata porta con sé la consapevolezza dell'«aver potuto» divenire il proprio io autentico. Ma proprio perché anche l'esistenza autentica era una possibilità per l'uomo, allora anche l'esistenza autentica aveva bisogno di un «tempo» in cui realizzarsi. La temporalità si manifesta dunque come legata inscindibilmente alla libertà dell'uomo che è la sua possibilità di attuare o no la propria possibilità.⁸⁰

La temporalità è dunque apertura al possibile e perciò se il tempo passato si manifesta come tradimento della possibilità, il tempo che ci sta dinanzi ci dischiude nuovamente la possibilità di «ripetere» o di «riprendere» la possibilità dell'esistenza autentica. È proprio in «La ripresa» che Kierkegaard differenzia il proprio movimento da quello della

⁸⁰ «L'esistenza non è, né soltanto il dato temporale, né soltanto la possibilità: è la reale struttura del tempo come processo che si apre al possibile, che si apre alla ripetizione» (PACI E., *Fenomenologia*, cit., p. 157).

«reminiscenza» greca: «Ripresa e reminiscenza rappresentano lo stesso movimento ma in direzione opposta, perché ciò che si ricorda, è stato, ossia si *riprende* retrocedendo, mentre la vera ripresa è un ricordare procedendo». ⁸¹

Il tempo offre dunque la possibilità della ripetizione, del ricominciare la propria esistenza, del rinascere alla vita nuova. Ma il tempo passato, il tempo del peccato non si può cancellare con un atto di buona volontà, né è possibile che la vita nuova si innesti su quella vecchia senza soluzione di continuità, perché altrimenti ne diverrebbe il semplice sviluppo quantitativo.

L'uomo può cogliere la propria verità eterna che solo dà senso alla sua finitezza nel tempo perché questa verità si è data nel tempo restituendo all'uomo la sua possibilità integra di salvezza. È l'Incarnazione che spezza il tempo del peccato e rende possibile all'uomo di spezzare il proprio tempo dal peccato. Questa verità che si è fatta nel tempo non è una verità da cogliere speculativamente, ma una verità da compiere, da ripetere esistendo. Solo un «salto» qualitativo è in grado di spezzare il cerchio della finitezza, e il segno della diversità di questo salto è il suo rifiuto della finitezza, rifiuto che si trasforma in recupero di essa nell'esistenza autentica.

Mentre nella via socratica la verità dell'uomo era una verità passata da ricordare, per Kierkegaard la verità dell'uomo, consegnatagli dalla creazione, rifiutata col peccato, restaurata dalla redenzione del Cristo, è una verità che si pone davanti all'uomo, al futuro, come possibilità da compiere.

È questo «*il rovesciamento che trasforma il fondamento da fondamento nel passato a fondamento nel futuro: il mistero della creazione è davanti a me e non dietro a me. Ed è questo il senso più profondo dell'apocalisse*». Per quanto ciò possa sembrare paradossale, la creazione da cui ha inizio il mondo, l'infinito che mi angoscia, non è mai in mio possesso, non è mai un dato, è sempre davanti a me, è sempre una possibilità, la possibilità di scegliere per la fede. Il fondamento dell'esistenza del mondo è la possibilità di scegliere il mondo o come nulla o come rinascita». ⁸²

⁸¹ RI, 22.

⁸² PACI E., *Fenomenologia*, cit., p. 161.

Come l'Incarnazione spezza in due la storia dell'umanità, così il «momento» in cui l'uomo acquista consapevolezza del proprio peccato e al tempo stesso della propria possibilità infinita, il «momento» della decisione assoluta spezza in due la storia dell'uomo e dà inizio a una storia nuova, tutta scritta al futuro.

In Kierkegaard la considerazione della storia appare così capovolta rispetto a Hegel: la filosofia della storia non è più una analisi retrospettiva tesa a cogliere nel tempo che trascorre il manifestarsi di una Ragione assoluta capace di dare senso ad ogni singolo fatto e momento, ma è uno sguardo dell'uomo, proiettato verso il futuro e teso a realizzare in esso la propria verità. Proprio questo sforzo è ciò che dà senso alla sua esistenza, nella consapevolezza che egli sarà giudicato non sulla base del risultato storico, ma della sua tensione e passione infinita.

Il futuro scardina così la visione «necessaristica» della storia e pone la possibilità sempre ulteriore della libertà. La storia è così intreccio di necessità e di libertà, in cui però la necessità non è mai metafisica, ma è solo possibilità annichilita:

«il processo del divenire è “il passaggio dalla possibilità alla realtà”. Nell'istante nel quale il possibile si realizza esso diventa un nulla: ed è questa la sofferenza della realtà, *l'annichilimento del possibile*. La realizzazione è quindi limitazione della possibilità ed è questo il movimento del processo storico, spiegabile se si parte dalla categoria della possibilità, inspiegabile secondo la categoria della necessità, perché il necessario “non può divenire”».⁸³

L'oggettività storica è sempre l'oggettività di una possibilità soggettiva che però non esaurisce mai tutta la soggettività, la quale resta intrascendibile e irriducibile nel suo valore infinito che è significato dal fatto di avere sempre una possibilità ulteriore, di avere sempre una storia futura. L'irriducibilità della soggettività all'oggettività, dell'interiorità all'esteriorità, dell'eternità alla temporalità è ciò che fonda e rende possibile la storia.

⁸³ Ivi, p. 170.

Dunque la storia è il movimento di raccoglimento della soggettività dall'oggettività esterna, dal proprio tempo passato nell'assolutezza dell'incontro con il proprio senso infinito per proiettarsi al futuro in nuove mai esaurite oggettivazioni di sé, tentativi di incarnare la verità eterna e l'amore infinito di Dio.

La possibilità del futuro deve essere garantita a ciascuno e per questo Kierkegaard non riconosce a nessuna oggettività storica un potere determinante che finirebbe per eliminare la libertà e il tempo dell'uomo. Ciò non significa però che ogni oggettività sia del tutto indifferente, che la storia non abbia anche un potere di condizionamento dell'uomo. Il filosofo danese è tutto teso a salvaguardare la libertà del singolo in ordine alla propria salvezza, però non nega mai il condizionamento e rifiuta ogni concezione astratta della libertà:

«come se un uomo in ogni momento della sua vita si trovasse sempre fornito di questa possibilità astratta — di modo che in fondo non si muoverebbe mai dal posto — come se la libertà non fosse nello stesso tempo uno stato storico. (...) Anche la volontà ha una storia, una storia ininterrotta, la quale può far sì che un uomo perda in ultimo perfino la facoltà di poter scegliere. Con questo però la storia non è finita».⁸⁴

E non solo la storia interiore è condizionante ma anche quella esteriore, e la migliore testimonianza di questa sua consapevolezza è tutta la sua battaglia contro la civiltà moderna che «ha abolito la personalità livellando tutto nell'oggettività».⁸⁵

Dunque l'oggettività storica può influire sulla soggettività al punto da narcotizzarne le forze e impedirle di esprimersi, e questo avviene ogni volta che la finitezza nelle sue molteplici determinazioni (la religione, la politica, ecc.) pretende di uscire dal proprio campo e vuole produrre la soggettività liberata. È la tentazione del peccato di essere operatori della nuova creazione. Ma se questa è l'oggettività del peccato, esiste anche una nuova oggettività cioè l'oggettivazione della soggettività che ha scoperto il proprio valore infinito. Nean-

⁸⁴ Pap. X⁴ A 175.

⁸⁵ SK, *La dialettica*, in SK, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 90.

che questa oggettivazione nuova esaurisce la soggettività, né è in suo potere: «Ciò che io realizzo, come influisco, attraverso la mia opera, sugli altri, questo non sta in mio potere»;⁸⁶ però è un'oggettività che sa la propria limitatezza, che non accampa diritti sulla soggettività, che è gratuità piena e che perciò può costituire l'ambiente ideale, lo sfondo su cui può esercitarsi al meglio la libertà propria e altrui. È questa la realtà della «nuova etica» che non rappresenta certo l'istanza assoluta, che è sempre limitata, e sempre va dialettizzata, ma che può costituire l'ambiente vitale delle libere soggettività volte verso il proprio futuro. Per questo non sembra di poter giustificare del tutto, anche se l'autore mai ha teorizzato un impegno storico esplicito in questo senso, un presunto «immobilismo storico» di Kierkegaard.

Certamente nella sua prospettiva non è pensabile una fede che come tale conduce a un impegno di trasformazione delle strutture storiche, però nella sua concezione la fede non è tale se non viene testimoniata e incarnata fino al sacrificio estremo di sé nella storia, cioè nel martirio, e in questo senso essa rappresenta una sfida costante alle strutture storiche che travalicando i propri limiti si autodivinizzano.

La fede diventa testimonianza storica immediata solo di fronte all'idolatria e all'abolizione diretta o indiretta di Dio e della sua salvezza dall'orizzonte dell'uomo. In questo caso, ma *solo* in questo caso, il Singolo, in nome di Dio, si pone contro il generale, contro l'ordine stabilito, contro il mondo, altrimenti egli deve vivere la propria fede dentro la storia e la società cercando di evitare ogni degenerazione disumanizzante, ma comunque sottomettendosi alle leggi etiche e civili a cui è riconosciuta la rispettiva autonomia. Ma per Kierkegaard al centro della storia non vi è la riforma del mondo, ma la riforma di se stessi come tensione continua che deve informare di sé tutta la vita dell'uomo. «Ogni aspirazione che nel lavorare non impiega 1/4, 1/3, 2/3 delle sue forze per controbattere se stessa in modo sistematico, è essenzialmente un'aspirazione mondana, in ogni caso assolutamente *inetta a riformare*».⁸⁷

⁸⁶ ES, 178.

⁸⁷ Pap. X² A 560.

È precisamente questo che manca all'epoca mondana: la personalità. E la mancanza di personalità è dovuta all'aver «abolito l'abisso immenso della differenza qualitativa fra Dio e l'uomo».⁸⁸

La natura umana, così com'è, è stata riconosciuta buona ed eliminando ogni coscienza del peccato, si è eliminato ogni bisogno di Dio, della sua grazia e della sua salvezza, si è eliminata ogni tensione della persona a cambiare se stessa prima di occuparsi della storia universale. Ecco perché Kierkegaard non si occupa di una riforma storica, ma di una «rifondazione antropologica», perché ogni riforma dev'essere accompagnata da una riforma personale che ristabilisca il cammino dell'uomo verso la salvezza che l'onnipotenza di Dio gli ha concesso di percorrere.

Per questo egli ha posto il «singolo» come «la categoria per la quale devono passare dal punto di vista religioso il tempo, la storia, il genere umano».⁸⁹

Perché solo la soggettività singolare ha storia, e solo per la soggettività singolare la storia ha senso. La considerazione oggettiva della storia singolare e di quella dell'umanità mette in luce solamente la pura necessità dell'oggettività storica che sembra governare il destino dell'uomo, ma è difficile scorgere in essa una processualità positiva: la considerazione oggettiva sembra condannare non solo il passato, ma anche il futuro dell'uomo a dover sottostare alle leggi del dominio e dell'egoismo. Non è certo il posto che ciascun uomo occupa in questa oggettività che può dare senso alla sua vicenda personale.

Ma se si guarda alla storia soggettivamente, essa manifesta il proprio essere come luogo del farsi della salvezza dell'uomo, e la meccanicità senza senso del muoversi delle cose e delle nazioni appare come l'intima sofferenza dell'uomo teso in uno sforzo tremendo di scoprire la verità eterna, la propria verità, e di incarnarla nella finitezza dei propri giorni.

⁸⁸ Pap. VIII A 414.

⁸⁹ SK, «Il Singolo», cit., p. 201.

CONCLUSIONE

La considerazione della storia di Kierkegaard non è progressiva né regressiva in ultima istanza. Entrambe queste posizioni attribuiscono al muoversi delle cose una possibilità di modificare in positivo o in negativo l'essere più autentico dell'uomo, la sua distanza-vicinanza da Dio, la sua differenza-somiglianza rispetto al suo Creatore, il senso del suo esistere.

Ogni filosofia progressiva della storia, anche quella che pretende di fondarsi su una visione «cristiana» del mondo, trova in lui un acerrimo nemico. Il progresso dell'umanità è il sogno notturno della ragione che cerca disperatamente di superare se stessa e di portare gradualmente l'uomo sul piano di Dio. Ma questo sogno è sconfitto sul suo stesso piano dalla storia che proprio nell'attimo in cui sembra progredire sul piano delle condizioni materiali, della cultura, dei valori produce eventi di segno contrario di fronte allo sguardo attonito dell'uomo che troppo facilmente si è lasciato sedurre dal sogno della felicità terrena. E la fame, la miseria, la violenza, l'assenza di valori non hanno bisogno di venir dimostrate.

Alla visione progressiva della storia viene contrapposta l'assoluta distanza del mondo dalla Croce nuda sul Calvario, mai così vicina al mondo. Nessuna epoca storica può dirsi più o meno vicina alla Croce, più o meno in grado di comprendere il paradosso di un Dio fatto uomo.

Eppure con tutto questo, anzi proprio per questo, la storia non è per Kierkegaard il cieco muoversi del destino, la commedia umana priva di senso, la corsa pazzo dei popoli verso il nulla, il fango da cui sollevarsi per tuffarsi nell'astra-

zione filosofica o poetica di un infinito impalpabile e inafferrabile. La storia è l'unico luogo dell'uomo: egli, neppure se lo volesse, potrebbe abitare altrove, se non impazzendo. È ciò che gli conferisce dignità rispetto al resto della natura «costretta» a divenire; è il luogo della sua perdizione o della sua salvezza, della solitudine con se stesso o dell'incontro con Dio, l'Eterno che si è fatto nel tempo. E la scelta tra la perdizione e la salvezza è storia, storia intima e intoccabile, personale e insostituibile, però storia, storia umana.

Ma questa storia, abitazione dell'uomo dove il Verbo è venuto ad abitare, non esaurisce l'uomo. Non lo esaurisce nell'oggi perché una possibilità ulteriore è data, non lo esaurisce in assoluto perché la sua dimora autentica è l'eternità.

Kierkegaard non sviluppa una filosofia della storia, ciò non rientra nei suoi intenti né nei suoi interessi, ma pone alcuni punti cardine irrinunciabili per una visione della storia rispettosa della dignità dell'uomo.

Innanzitutto la sua concezione dell'esistenza come esistenza non solo in divenire, ma «storica», cioè dotata di «una possibilità di divenire all'interno del proprio accadere»: ¹ l'uomo non solo è immerso nel tempo, non solo è soggetto *al* divenire, ma può essere soggetto *del* proprio divenire, non solo *ha* una storia, ma può *essere* la propria storia, può cioè scegliere di essere questa esistenza finita gettata nel mondo da una mano ignota. L'uomo non è un'essenza immutabile il cui accadere sia semplicemente accidentale, è una possibilità da compiersi che nel compiersi non sarà mai compiuta. È proprio questa infinità dell'uomo, questo suo non essere mai finito ma avere sempre un momento ancora, che fonda la sua irriducibilità alla attualità, alla realtà, all'esteriorità, alla concretezza storica. La storicità dell'esistenza è dunque al tempo stesso irriducibilità dell'esistenza alla storia. Questa possibilità dell'uomo costituisce la sua dignità assoluta, la sua irripetibilità, la sua non omologazione alla propria fattualità, al proprio ruolo sociale.

Hegel aveva identificato sul piano della storia l'uomo con le azioni da lui compiute, ponendo così come criterio di

¹ BF, 239.

giudizio del valore dell'esistenza umana il «risultato» storico. Marx, nella VI tesi su Feuerbach, assimilerà l'essenza umana dell'individuo alla somma dei suoi rapporti sociali, ponendo in ultima istanza la determinazione della coscienza personale nella struttura materiale della produzione sociale.

Kierkegaard salvaguarda l'interiorità della persona, e pone questa irriducibilità del singolo alla società nel suo rapporto a Dio che solo può concedere la libertà. Dunque la storia è possibile solo se è in gioco la libertà, perché non c'è divenire nella necessità, e la libertà è possibile solo se esiste una possibilità di essere ulteriore rispetto a ciò che si è, rispetto alla propria eternità.

L'interiorità della persona, la sua «extraterritorialità» rispetto alla storia, fonda la possibilità stessa della storia e fonda l'uguaglianza autentica degli uomini nei confronti della propria esistenza. Ogni uomo può essere uomo se la sua umanità dipende dalla decisione interiore e non dalla sua fattualità esteriore.

Hegel e Marx, l'uno dal punto di vista del pensiero astratto, l'altro da quello della produzione economica, pongono il rapporto tra soggettività e storia nel movimento della soggettività che si aliena oggettivandosi cioè sopprimendo se stessa e si riprende nella contraddizione tolta. In questo schema la soggettività liberata è affidata a un'oggettività che si sopprime come tale, cioè al togliimento dell'alienazione nella forma del sapere assoluto o del lavoro non estraniato.

Secondo Kierkegaard soggettività e oggettività restano momenti irriducibili di una dialettica che può esser vissuta come movimento di perdizione o di liberazione dell'uomo. La soggettività non si esaurisce in nessuna oggettivazione, né l'alienazione (nel senso dell'annichilimento della possibilità) è eliminabile nella storia.

In questo senso la sua dialettica non conduce alla fine della storia, ma è *storica*: essa mantiene la differenza dei termini che mette in relazione e non li toglie, non infinitizza il finito né finitizza l'infinito ma li tiene in costante tensione in un rapporto che, per l'uomo, è di «significazione reciproca», cioè di individuazione. C'è una sorta di intenzionalità reciproca in questo modello dialettico in cui l'intenzione della storia è rivolta all'eternità e quella dell'eternità alla storia, senza per questo ipotizzare una necessità da parte di Dio di

manifestarsi nella storia, ma un atto di libertà che è però un atto di «essere», essendo l'essere di Dio «amore», cioè apertura, intenzione.

È proprio questa irriducibilità dell'eterno al tempo e viceversa che fonda la storia che è unità e tensione di questi due momenti. Non ci può essere in questa tensione alcun progresso perché ciò significherebbe ipotizzare il possibile esaurirsi di uno dei due elementi, se la storia dovesse diventare sempre più eternità e sempre meno temporalità. L'uomo deve vivere in questa tensione, trovare una sintesi sarebbe far cessare l'esistenza stessa. L'uomo deve vivere questa tensione, non deve rifiutarla né deve pretendere di comprenderla, cioè di ridurla ai propri schemi concettuali. Ma questa tensione egli può viverla come lacerazione angosciata che sembra farlo precipitare nel vuoto, o come ricerca mai appagata che va verso la salvezza e la pienezza dell'essere.

L'oggettivarsi della soggettività è così vissuto come alienazione del sé nelle cose (la vita immediata) o come espressione del sé che si è ritrovato e che vive la propria infinità nella finitezza cogliendo ogni realizzazione come precaria. Neanche l'oggettivazione dell'esistenza autentica appartiene all'uomo, è a sua disposizione: la storia esteriore non è il luogo dell'esercizio del dominio dell'uomo, ma del suo servizio gratuito. La serietà massima dell'uomo nei confronti della propria esistenza storica è quella di considerare come semplice scherzo le opere da lui compiute, pur avendole compiute nella massima serietà.

Il rapporto tra soggettività e storia è dunque espresso dal mistero dell'Incarnazione: Cristo, il figlio di Dio è entrato nella storia, è morto e risorto in essa. Per questo l'uomo non può uscire dalla storia ma è in essa che solo può incontrare l'Infinito e cercare a sua volta di incarnarlo.

Cristo ha diviso in due la storia dell'uomo dandogli la possibilità di uscire dal peccato e di venire redento. L'uomo ha la possibilità di fare lo stesso con la propria storia abbandonando l'uomo vecchio e rinascendo come uomo nuovo. Questa conversione dell'uomo non è un atto compiuto una volta per tutte, ma deve essere ripetuto ogni giorno nella consapevolezza della relatività di ogni propria realizzazione. La salvezza non è mai acquisita, non è mai in nostro possesso, è sempre davanti a noi.

Il futuro diventa perciò il tempo reale della storia proprio nel suo essere possibilità da realizzare e la storia da considerazione retrospettiva diventa così apertura e proiezione nel futuro.

Questo è il senso del rapporto tra la soggettività e la storia, un senso che può essere sempre rinnovato in ogni situazione e in ogni condizione umana e questo è forse il senso che oggi nel nostro tempo concreto va recuperato di fronte alla caduta delle facili illusioni dell'ottimismo storicistico e razionalistico.

All'assolutizzazione della storia non si reagisce con la negazione di essa o con il catastrofismo che finisce per far prevalere l'esplosione dell'egoismo disperato: la storia è il luogo umile e «finito» ma perennemente aperto in cui l'uomo deve ripetere l'amore di Dio che si è fatto carne.

Kierkegaard non offre una filosofia della storia che permetta all'uomo di «comprendere» la propria vicenda e quella dell'umanità intera, egli non elabora nessun sistema securizzante in cui ogni cosa trovi il proprio posto e la propria razionalità.

Il compito dell'uomo non è quello di contemplare speculativamente la storia, ma di viverla con passione e responsabilità, anche nei momenti in cui essa sembra smarrire il suo significato.

Le profezie di Kierkegaard sullo sviluppo del movimento storico e sociale del suo tempo trovano oggi riscontri precisi. L'emergere della società di massa ha progressivamente «colonizzato» ogni ambito di vita della soggettività personale e familiare, e ovunque sembra affermarsi il trionfo dell'oggettività, cioè della forza, della funzione, del numero, della quantità, senza che questo significhi peraltro un'eliminazione del disordine e degli squilibri.

Già a metà dell'800 il filosofo danese individuava nello sviluppo urbano e industriale incontrollato e nelle dinamiche sociali e culturali da esso innescate, la perdita da parte dell'uomo della propria «naturalità» e invocava come rimedio la «verde primitività»². Il primato della ragione strumentale non appariva a Kierkegaard lo strumento adeguato per affermare la centralità dell'uomo nella storia, al contrario

² SK, *La dialettica*, in S.K., *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 80.

egli intravedeva nella società dell'oggettività una nuova schiavitù dell'uomo nei confronti delle cose. Il sogno di autogoverno della ragione e della politica era per lui destinato a fallire: prescindendo dal soggetto, dall'insieme dei significati — religiosi, artistici, esistenziali — che egli attribuisce alle cose, il mondo è destinato a trasformarsi in un deserto di oggetti e di merci senza senso. Nessuna oggettività è in grado di dare senso alla vita e nemmeno a se stessa, perché il senso proviene sempre da una soggettività che conferisce significato alle cose e alle azioni; se manca questo dato né la cultura, né la società e le sue istituzioni possono sopravvivere, il mondo senza l'uomo a suo fondamento deperisce e muore, e l'uomo senza il proprio fondamento cade nella disperazione.

La strada che Kierkegaard indica per uscire dal deserto è quella del ritrovamento della soggettività e della costruzione, a partire da essa, di una nuova storia, intesa come tensione continua, mai realizzata, di umanizzazione della realtà. La soggettività si costituisce attraverso la «decisione» esistenziale, cioè la scelta di sottrarsi al fluire dell'oggettività per trovare in sé il proprio valore assoluto.

È questa decisione che reintroduce la soggettività nella storia, ma essa non istituisce un nuovo ordine oggettivo a cui sottomettersi, essa crea uomini liberi capaci di vivere con passione l'avventura dell'esistenza, capaci di comprendere che «tutto il tempo della vita di un uomo deve essere il tempo della speranza».³

³ SK, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Milano 1983, p. 435.

BIBLIOGRAFIA

Opere di S. Kierkegaard

L'elenco completo delle opere e degli scritti contenuti nelle «Carte» di S. Kierkegaard (KIERKEGAARD S., *Samlede Vaerker*, a cura di A.B. Drachmann - J.L. Heiberg - H.O. Lange, 14 voll., Copenaghen 1901-1906; e, in seconda edizione, a cura di A. Ibsen - J. Himmelstrup, 15 voll., Copenaghen 1920-1936; KIERKEGAARD S., *Papirer*, a cura di P.A. Heiberg - V. Kuhr - E. Torsting, 9 voll., Copenaghen 1909-1948) si può trovare in KIERKEGAARD S., *Diario*, a cura di C. Fabro, III ed. in 12 voll., Brescia 1980-1983, alle pp. 133-153 del I vol.

Qui di seguito diamo l'elenco delle opere utilizzate per questa ricerca:

- *Enten-Eller*, Copenaghen 1843. Quest'opera è stata tradotta in passato in modo frammentario e solo oggi si è cominciato a pubblicarne l'edizione critica giunta fino a questo momento al quarto volume: S.K., *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Milano 1977 ss, voll. I, II, III e IV; per le parti non ancora pubblicate si può vedere: S.K., *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Milano 1966;
- *Frygt og Bæven*, Copenaghen 1843 (tr. it. *Timore e tremore*, in S.K., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, pp. 39-100);
- *Gjentagelse*, Copenaghen 1843 (tr. it. *La ripresa* in S.K., *Timore e tremore/La ripresa*, a cura di A. Zucconi, Milano 1973, pp. 147-259);
- *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie*, Copenaghen 1844 (tr. it. *Briciole di filosofia*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 199-258).
- *Begrebet Angest*, Copenaghen 1844 (tr. it. *Il concetto dell'angoscia*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 107-197);
- *Stadier paa Livets Vej*, Copenaghen 1845; di quest'opera è stato tradotto in italiano solo un estratto: S.K., *In vino veritas*, a cura di K. Ferlov, Lanciano 1910; e a cura di I. Vecchiotti, Bari 1983; per il resto dell'opera si veda la versione tedesca in S.K., *Gesammelte Werke*, a cura di Chr. Schrempf, Jena 1909-1923, vol. IV;
- *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, Copenaghen 1846 (tr. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 259-611);
- *Bog om Adler*, scritto nel 1846-47 ma mai pubblicato da Kierkegaard, contenuto in *Pap. VII B 235* (tr. it. *Dell'autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)*, a cura di C. Fabro, Padova 1976);

- *Kjerlighedens Gjerninger*, Copenaghen 1847 (tr. it. *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Milano 1983);
- *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*, scritto nel 1847 e contenuto in *Pap.* VIII B 78-79 (tr. it. *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in S.K., *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, Roma 1979, vol. I, pp. 53-96);
- *Synpunktet for min Forfatter-Virksomhed*, scritto nel 1848 e pubblicato dal fratello Pietro nel 1859 (tr. it. *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in S.K., *Scritti sulla comunicazione*, cit., pp. 119-188);
- *Sygdommen til Doeden*, Copenaghen 1849 (tr. it. *La malattia mortale*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 619-692);
- *Indoevelse i Christendom*, Copenaghen 1850 (tr. it. *Esercizio del Cristianesimo*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 693-822);
- *Om min Forfatter-Virksomhed*, Copenaghen 1851 (tr. it. *Sulla mia attività di scrittore*, in S.K., *Scritti sulla comunicazione*, cit., pp. 97-118);
- *Oejeblikket*, Copenaghen 1855 (tr. it. *L'Ora. Atti di accusa al cristianesimo del regno di Danimarca*, Milano 1951).

Della produzione «edificante» di Kierkegaard sono state consultate le seguenti opere:

- *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, Copenaghen 1847; in traduzione italiana solo la seconda e la terza parte rispettivamente in S.K., *È magnifico essere uomini*, Torino 1973, e S.K., *Il Vangelo delle sofferenze*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 829-898;
- *Christelige Taler*, Copenaghen 1847; nella traduzione italiana manca l'ultima sezione, le prime sono in S.K., *Discorsi cristiani*, Torino 1963;
- *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, Copenaghen 1849 (tr. it. *I gigli dei campi e gli uccelli del cielo*, Milano 1945);
- *Til Selvsproeveelse Samtiden anbefalet*, Copenaghen 1851 (tr. it. *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 899-940);
- *Guds Uforanderlighed*, Copenaghen 1855 (tr. it. *L'immutabilità di Dio*, in S.K., *Opere*, cit., pp. 941-950).

Della immensa raccolta dei *Papirer* sono state utilizzate le seguenti traduzioni:

- *Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1980-83 (III ediz.), ricchissima antologia delle «Carte» kierkegaardiane;
- «*Il Singolo*», in S.K., *Scritti sulla comunicazione*, cit., pp. 189-210, che è una nota tratta dai *Papirer* del 1847;
- *La neutralità armata e il piccolo intervento*, a cura di M. Cristaldi, Messina 1972, che contiene la traduzione del frammento *Pap.* X 5B 105-110;
- *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*, a cura di A. Cortese, Padova 1967, che contiene la traduzione di *Pap.* II B 1-21, *Pap.* II A 118-21, *Pap.* I c 226.

Opere su S. Kierkegaard

Per una bibliografia esauriente degli studi internazionali sul pensiero di Kierkegaard si veda:

- HIMMELSTRUP J., *S. Kierkegaard International Bibliografi*, Copenaghen 1962;
- CORTESE A., *Una nuova bibliografia kierkegaardiana*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 55 (1963), pp. 98-108;
- CASTAGNINO F., *Gli studi italiani su Kierkegaard 1906-1966*, Roma 1972;
- CORTESE A., «Kierkegaard», in AA.Vv., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia 1974, vol. III, pp. 471-717.

Riportiamo qui l'elenco dei testi citati o utilizzati nel corso di questa ricerca:

- AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, in «Archivio di Filosofia», Milano-Roma 1953;
- AA.Vv., *Kierkegaard vivant*, Paris 1966;
- AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, a cura di C. Fabro, Brescia 1957;
- AA.Vv., *Materialen zur Philosophie Sören Kierkegaards*, a cura di M. Theunissen - W. Greve, Frankfurt 1979;
- ABBAGNANO N., *Kierkegaard e il sentiero della possibilità*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 11-28;
- ADORNO T.W., *Kierkegaard Konstruktion des Aestetischen*, Tübingen 1933, tr. it. *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano 1962;
- ARMETTA F., *Storia e idealità in Kierkegaard*, Palermo 1972;
- BATTAGLIA F., *Etica e religione nel «Diario» di Kierkegaard*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 29-65;
- BELLEZZA V.A., *Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard*, in AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, cit., pp. 133-189;
- BILLESKOV JANSEN F.J., *I grandi romanzi filosofici di Kierkegaard*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 67-92;
- BOHLIN T., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Gütersloh 1927;
- CANTONI R., *La coscienza inquieta: Sören Kierkegaard*, Milano 1976, (II ed.);
- COLETTE J., *Histoire et absolu, essai sur Kierkegaard*, Paris 1972;
- COLLINS J., *Fede e riflessione in Kierkegaard*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 105-123;
- CORTESE A., *S.A. Kierkegaard abbozzo di sua vita*, in «Vita e pensiero» 48 (1965), pp. 38-54;
- CORTESE A., *Nota introduttiva a S.K., Enten-eller*, Milano 1977, pp. 25-44;
- CRISTALDI M., *S. Kierkegaard e il trauma della testimonianza*, in S.K., *La neutralità armata*, Messina 1972, pp. 11-92;
- DAL PRÀ M., *Introduzione a S.K., L'Ora*, Milano 1951, pp. 7-30;
- DEUSER H., *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, Kaiser-Grünewald 1974;
- DIEM H., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zürich 1950;
- FABRO C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965 (II ediz.);

- FABRO C., *Introduzione a S.K., Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, Bologna 1962, pp. 3-73;
- FABRO C., *Introduzione a S.K., Diario*, Brescia 1980-83 (III ediz.), vol. I, pp. 7-130;
- FABRO C., *Kierkegaard e S. Tommaso*, in «Sapienza» 9 (1956), pp. 292-308;
- FABRO C., *La dialettica della libertà e l'Assoluto*, in AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, cit., pp. 45-69;
- FABRO C., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Firenze 1952;
- GEISMAR E., *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen 1929;
- HAECKER T., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München 1913;
- HIRSCH E., *Kierkegaard - Studien*, I-III, Gütersloh 1930-1933;
- HOLM S., *S. Kierkegaards Historie filosofi*, Copenaghen 1951 (tr. ted. *S. Kierkegaard Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1956);
- JASPERS K., *Vernunft und Existenz*, Gröningen 1935 (tr. it. *Ragione e esistenza*, Torino 1972);
- JESI F., *Sören Kierkegaard*, Fossano 1973;
- JOLIVET R., *La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 165-179.
- JOLIVET R., *Introduction à Kierkegaard*, Paris 1946 (tr. it. *Kierkegaard*, Roma 1960);
- KLEIN A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano 1979;
- LOMBARDI F., *Alcune riflessioni su Kierkegaard ed altre poche cose*, in AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, cit., pp. 105-113;
- LOMBARDI F., *Kierkegaard*, Firenze 1967 (II ediz.);
- LÖWITH K., *Kierkegaard: «quel Singolo»*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 182-201;
- LÖWITH K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-Wien 1949 (tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1974);
- LOWRIE W., *A short life of Kierkegaard*, Princeton 1942;
- LUKACS G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954 (tr. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1974);
- MALANTSCHUK G., *Dialektik og Eksistens hos Sören Kierkegaard*, Copenaghen 1968 (tr. amer. *Kierkegaard's Thought*, Princeton Univ. Press 1971);
- MASI G., *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardiane*, Padova 1971;
- MASI G., *Il significato cristiano dell'amore in Kierkegaard*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 203-242;
- MASI G., *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard*, Bologna 1949;
- MASI G., *Storicità e cristianesimo in Kierkegaard*, in AA.Vv., *Kierkegaard e Nietzsche*, cit., pp. 115-132;
- MELCHIORRE V., *Kierkegaard e Hegel. La polemica sul punto di partenza*, in AA.Vv., *Studi kierkegaardiani*, cit., pp. 243-266;
- MELCHIORRE V., *Metafisica e storia*, in *S. Kierkegaard*, in «Sapienza» 8 (1955), pp. 203-221;

- MESNARD P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris 1948;
- OTTONELLO P.P., *Kierkegaard e il problema del tempo*, Genova 1972;
- PACI E., *Fenomenologia dell'esperienza estetica, etica e religiosa in Kierkegaard*, in PACI E., *Relazioni e significati*, Milano 1965-66, vol. II, pp. 7-237;
- PERLINI T., *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Roma 1978;
- PIEPER A., *Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard*, Meisenheim a. Glan. 1968;
- PRZYWARA E., *Das Geheimnis S. Kierkegaard*, München-Berlin 1929;
- SALMONA B., *La socialità nel «Diario» di Kierkegaard*, in «Sapienza» 11 (1958), pp. 409-423;
- SPERA S., *Kierkegaard politico*, Roma 1978;
- STUCKI P.A., *Le Christianisme et l'Histoire d'après Kierkegaard*, Basel 1963;
- TAYLOR M.C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A study of Time and the Self*, Princeton Univ. Press 1975;
- THULSTRUP N., *Kierkegaard Forhold til Hegel*, Copenhagen 1967 (tr. ted. *Kierkegaard Verhältnis zu Hegel*, Stuttgart 1969);
- VELOCCI G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma 1976;
- VETTER H., *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*, Wien-Freiburg-Basel 1979;
- WAHL J., *Études kierkegaardienes*, Paris 1938.

Avvertenza

Le citazioni delle opere di S. Kierkegaard si riferiscono, laddove esistono, alle traduzioni italiane, purtroppo talvolta frammentarie e disorganiche. Per comodità le maggiori opere sono state indicate in nota con le seguenti sigle:

EE: Enten-Eller

ES: Estetica ed etica nella formazione della personalità (l'ultima parte di «Enten-Eller» non ancora pubblicata nell'edizione critica italiana)

TT: Timore e tremore

RI: La ripresa

CA: Il concetto dell'angoscia

BF: Briciole di filosofia

PC: Postilla conclusiva non scientifica

MM: La malattia mortale

LA: Libro su Adler

EC: Esercizio del Cristianesimo

AS: Sulla mia attività di scrittore

OR: L'ora

Pap: Papirer (la raccolta delle «Carte»)

Nelle note al nome dell'autore Sören Kierkegaard è stata sostituita la sigla SK.

INDICE

Prefazione di G. Penzo	pag.	5
Introduzione	»	7
 I. La soggettività	 »	 13
L'interiorità	»	24
L'agire	»	29
La socialità	»	33
La singolarità	»	37
 II. La storia	 »	 49
Tempo ed eternità	»	50
La storia	»	56
Storicità personale e storia dell'umanità	»	61
Cristianesimo e storia	»	69
 III. Soggettività e storia	 »	 79
Cristianesimo e mondo	»	95
Religione e politica	»	112
Soggettività e storia	»	123
 Conclusione	 »	 131
 Bibliografia	 »	 137

Finito di stampare
nel mese di ottobre 1983
presso
Grafiche Dehoniane Bologna

